X. Band 1924 Heft 2/3

IMAGO

Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften

Herausgegeben von

Prof. Dr. Sigm. Freud

Redigiert von Dr. Otto Rank, Dr. Hanns Sachs und A. J. Storfer

Ethnologisches Heft

Internationaler Psychoanalytischer Verlag

Wien VII. Andreasgasse 3

I M A G O

ZEITSCHRIFT FÜR ANWENDUNG DER PSYCHOANALYSE AUF DIE GEISTESWISSENSCHAFTEN

X. Band (1924) Ethnologisches Heft Heft 2 u. 3

Psychoanalyse und Anthropologie

(Vortrag, gehalten vor dem Royal Anthropological Institute, London, 19. Februar 1924)

Von Dr. Ernest Jones (London)

Wenn ein auf bestimmtem Wissensgebiet Arbeitender den Forschern eines fremden Arbeitsgebietes einige seiner Resultate vorlegt, in der Hoffnung, daß ihre Anwendung auf neue Tatsachen von Nutzen und Interesse sein könnte, so muß er dabei mit besonderer Vorsicht und Bescheidenheit verfahren. Diese Zurückhaltung ist besonders notwendig, wenn das eigene Tätigkeitsgebiet solche Besonderheiten zeigt wie die Psychoanalyse, die darauf gefaßt sein muß, bei allen nicht mit ihr Vertrauten auf Unglauben und Ablehnung zu stoßen. Jeder Eindringling, der es wagt, sich mit Vorschlägen in die Arbeit einer fremden Forschergruppe einzumengen, muß auf eine instinktive, wenn auch höflich verhüllte Ablehnung gefaßt sein, die sich nur verstärken kann, wenn seine Vorschläge so unerwünscht und wenig schmeichelhaft sind, wie oft die Psychoanalyse.

Nichtsdestoweniger haben mich drei Überlegungen ermutigt, der Einladung unseres Präsidenten folgend, etwas über unsere Arbeit zu sagen und auf die Bedeutung hinzuweisen, die sie nach meinem Dafürhalten für die anthropologische Forschung hat. Ein Psychologe hat erstens ein gewisses Anrecht, an solchen Studien teilzunehmen, da ja die seelischen Tatsachen, die hier erforscht werden, einen Teil seines eigenen Gebietes ausmachen. Er sollte im Grunde beim Beurteilen der Interpretation der seelischen Phänomene, beim Einschätzen ihres Sinnes und ihrer Bedeutung ebensoviel mitzureden haben wie der Sammler dieser Daten; daß er bisher von diesem Recht so wenig Gebrauch gemacht hat, war eine Folge der Rückständigkeit seiner eigenen Wissenschaft und nicht aus der Situation selbst abzuleiten.

Die früheren Autoritäten auf dem Gebiete der Anthropologie, so z. B. die Begründer dieses Instituts, arbeiteten unter zwei so außerordentlichen Erschwerungen, daß wir für den Weg, den sie trotzdem zurückzulegen imstande waren, die größte Bewunderung haben müssen. Weder hatten sie selber die psychischen Phänomene beobachtet, die sie studierten, noch waren sie zur psychologischen Interpretation solcher Phänomene ausgebildet. Die Anthropologen haben diese Sachlage freimütig anerkannt und die Mitglieder der jüngeren Generation haben praktische Schritte getan, um wenigstens den ersten dieser beiden Mängel zu beheben. Der Erfolg davon ist, daß der Forschungsreisende von heute einen unzweifelhaften Vorteil vor jenen hat, welche er gelegentlich überheblich als *„armchair-anthropologists“* zu bezeichnen pflegt. Er hat auch nichts vor dem Psychologen voraus, der ebenso wie er auf der einen Seite im Vorteil, auf der anderen im Nachteil ist. Unter diesen Umständen kann es nur von Nutzen sein, wenn beide sich mit gegenseitigem Wohlwollen einander nähern und so lange miteinander arbeiten, bis beide von einer neuen Generation von Anthropologen abgelöst werden, die gleichzeitig mit der Arbeit des Sammlers und mit den Methoden der modernen Psychologie vertraut sind. Ein Vertreter dieser neuen Generation ist aber bisher noch nicht unter uns aufgetaucht.

Zweitens ist die Ähnlichkeit der von den Anthropologen und den Psychoanalytikern erforschten Tatsachen oft so auffällig und unerwartet, daß sie direkt eine Erklärung herausfordert, so daß es zur Pflicht wird, zumindest die Aufmerksamkeit der Anthropologen auf diesen Umstand zu lenken. Bei unserer mühsamen Durchforschung der verborgenen Winkel des Seelenlebens stoßen wir manchmal auf Vorstellungsgruppen, zugrundeliegende Anschauungen und Denkformen, die von allem, was wir vom bewußten Seelenleben wissen, völlig abweichen, und für die wir in unserer Erfahrung kein Seitenstück finden. Die Funde sind anderseits so unzweideutig, daß wir sie empirisch akzeptieren müssen, wenn wir auch nicht imstande sind, sie mit irgend einem früheren Wissen in Zusammenhang zu bringen. Gewisse Merkmale drängen uns ferner die Vermutung auf, daß sie eine archaischere Schichte des Seelenlebens darstellen als die uns gewohnte, eine Schichte, die im Laufe der Entwicklung verlassen und von neueren überdeckt wurde. Wir erfahren dann mit dem größten Erstaunen, daß identische Anschauungen und Denkformen in der Folklore und Mythologie vergangener Tage oder bei den wilden Völkern unserer Zeit verzeichnet sind. Was sollen wir davon denken? Wir werden zunächst in der Überzeugung bestärkt, daß unsere Funde nicht ein Kunstprodukt unserer Beob-

achtung waren und daß sie eine primitivere Stufe der seelischen Entwicklung darstellen. Aber die sich hier aufdrängende Frage nach der gegenseitigen Beziehung der beiden Reihen von Erscheinungen berührt sofort eine der dunkelsten Seiten der biologischen Psychologie und eröffnet das gesamte Problem der Erbschaft der Kultur. Von den zahllosen Beispielen, die man hier anführen könnte, erwähne ich nur eines, das genügen dürfte, um zu kennzeichnen, um was es sich hier handelt. Freud hat bei seiner Erforschung des Ursprungs der „Traumgedanken", d. h. der Gedanken, die hinter dem „manifesten Trauminhalt" liegen, die merkwürdige Entdeckung gemacht, daß sie niemals eine Negation enthalten, so daß eine positive Vorstellung und ihr gerades Gegenteil als identisch behandelt werden. Einfacher ausgedrückt, gegensätzliche Vorstellungen wie groß und klein, stark und schwach, alt und jung, werden behandelt, als ob sie austauschbare Identitäten wären, wobei wir nur aus dem Zusammenhange erkennen können, welche von beiden im gegebenen Falle gemeint ist. Es wäre nicht leicht, sich etwas ähnlich Sinnloses oder von unseren gewöhnlichen psychischen Vorgängen Entfernteres vorzustellen, aber wiederholte Bestätigungen des Fundes zwangen Freud, ihn empirisch zu akzeptieren, obwohl er für das Vorhandensein dieser Tatsache keinen Grund angeben konnte. Ihrem Verständnis kam er erst Jahre später näher durch die Lektüre einer Arbeit des Philologen Abel.[1] Abel behandelt dort das Auftauchen des gleichen Phänomens in den frühesten Stadien der ältesten Sprachen, im Ägyptischen, Arabischen und Indogermanischen, und weist nach, daß die heutige Differenzierung aus einer ursprünglichen Identität der Gegensätze entstanden ist. Interessante Spuren davon sind noch in den modernen Sprachen zu finden; ein Beispiel aus dem Englischen wäre das Wort „*cleave*" mit seiner doppelten Bedeutung von „an etwas hängen" und „etwas auseinanderspalten". Wir haben hier ein den Denkformen entnommenes Beispiel, ich könnte ähnliche anführen, die bestimmte Anschauungen oder andere Vorstellungsgruppen betreffen.

Die dritte der oben erwähnten Überlegungen bezieht sich auf die allmähliche Annäherung der anthropologischen und psychoanalytischen Gesichtspunkte. Die Psychoanalyse war von Anfang an mit menschlichen und individuellen Problemen beschäftigt und hatte daher weder mit den gleichen Schwierigkeiten zu kämpfen wie die anthropologischen Auslegungsversuche, noch dieselbe Möglichkeit und Versuchung, sich in das Abstrakte und Fern-

1) Freud: Über den Gegensinn der Urworte. Jahrbuch der Psychoanalyse 1910.

liegende zu verlieren. Die Mythen, Rituale und andere von den Sozialanthropologen studierten Phänomene sind in früherer Zeit als Äußerungen sehr fernliegender geistiger Interessen aufgefaßt worden, die man für die Hauptsorge des primitiven Menschen hielt. Ich brauche kaum zu erwähnen, daß man seinerzeit annahm, die Form der Wolken, der Mondwechsel, die Bewegung der Sonne, die Festsetzung des Kalenders und rein Sprachliches läge dem Menschengeschlecht ungleich mehr am Herzen als weltlichere Dinge. Sir James Frazer hat allerdings den Menschen der Erde nähergebracht, indem er sein absorbierendes Interesse für den Ackerbau feststellte und andere Forscher sind ihm sogar noch näher an den Leib gerückt. Die im Laufe des letzten Jahrhunderts verschiedentlich nach Europa gebrachten Nachrichten, daß die Menschen anderer Kontinente ein unschickliches Interesse für die Organe und Funktionen des Geschlechtslebens zu zeigen scheinen, wurde schnell weginterpretiert und die kurzlebige Erregung, in welche dieses Institut durch die Phallusforscher der Siebzigerjahre, Burton, Fergusson, Furlong, Jennings, King, Sellon, Staniland Wake und Westropp versetzt wurde, machte bald schicklicheren Überlegungen Platz. Aber noch immer erhoben sich Stimmen zugunsten der Anschauung, daß die Menschen von jeher durch Motive bewegt worden sind, welche unseren eigenen tiefsten Gedanken gleichen, also durch die Fragen, die sich an Geburt, Liebe und Tod knüpfen und die neuesten Autoritäten Englands, wie z. B. Elliot Smith, Malinowski, Perry und Rivers haben erhebliche Beiträge zu dem geliefert, was man die Vermenschlichung des Primitiven nennen könnte. Ich möchte dieses Thema, mit dem sich noch der größte Teil meiner Ausführungen beschäftigen wird, an dieser Stelle für einen Augenblick verlassen.

Wir wenden uns nun von diesen Betrachtungen über die Anthropologie zum Thema der Psychoanalyse selbst, über das ich, ehe wir von ihrer Bedeutung für die anthropologische Forschung reden können, einige Worte einschieben möchte. Der Name Psychoanalyse wird korrekterweise sowohl für die besondere Methode angewendet, die Freud für die Erforschung der tieferen Schichten des Seelenlebens ausgearbeitet hat, wie auch für die mit Hilfe dieser Methode zutage geförderten Ergebnisse. Die Probleme der Psychoanalyse sind außerordentlich schwierig und die Aufgabe, ihnen in einer Darstellung innerhalb der zehn Minuten, die mir zur Verfügung stehen, gerecht zu werden, ist natürlich unlösbar. Wir begegnen dabei aber, abgesehen von diesem rein quantitativen Moment, noch einer größeren Schwierigkeit. Die bedeutendste Entdeckung der Psychoanalyse geht dahin,

daß es im Seelenleben ein Unbewußtes gibt, das vom Bewußtsein abgetrennt ist. Ein großer, ja sogar der wichtigste Teil des Seelenlebens befindet sich in einem Zustand, den wir technisch als Zustand der Verdrängung bezeichnen. Wir wollen damit sagen, daß er nach Inhalt und Form mit dem bewußten Seelenleben unvereinbar ist, seine Elemente durch einen Kraftaufwand verhindert werden, in das letztere einzutreten und sein Dasein selbst von seiten des bewußten Ichs energisch geleugnet wird. Jeder Versuch, sie wieder ins Bewußtsein einzuführen, erweckt einen instinktiven Widerstand, der sich als Ungläubigkeit, heftige Abwehr oder starke Antipathie äußert. Wer den bequemen Weg einschlägt, diesem Widerstand nachzugeben, erspart sich allerdings viel Mühe, verliert aber damit das Recht, irgend eine Meinung über die Psychoanalyse auszusprechen, die wir als die Erforschung des unbewußten Seelenlebens bezeichnen können.

Es ist hier nicht der Ort, in die völlig unfruchtbare Diskussion darüber einzugehen, ob Vorgänge, deren wir uns nicht bewußt sind, als „seelische" bezeichnet werden können, was meiner Meinung nach nur ein Streit um Worte wäre;[1] ich bitte deshalb um die Erlaubnis, das, was ich zu sagen habe, in der einzig möglichen, nämlich in der psychologischen Terminologie vorbringen zu dürfen. Der Hauptpunkt ist dieser: unsere durch Freud inaugurierten Untersuchungen zeigen, daß verschiedene Prozesse, die wir nur als seelische bezeichnen können, in der Persönlichkeit vor sich gehen, ohne daß das bewußte Ich auch nur die leiseste Ahnung von ihrer Existenz hat. Wir nennen diese Vorgänge unbewußte, weil die Menschen absolut nichts von ihnen wissen; ich betone nochmals, daß diese Unwissenheit eine vollständige ist. Die Betreffenden haben nicht nur keine Kenntnis von ihnen, sondern würden sie auch, wenn man sie ihnen deutlich machte, als ganz fernliegend und fremd betrachten und die Möglichkeit, daß dieselben wirklich lebendige Bestandteile ihrer eigenen Persönlichkeit bilden, mit Ungläubigkeit oder Abscheu ansehen. Tatsächlich weiß ich keinen zur Würdigung der Realität und Bedeutung dieser Vorgänge führenden Weg als die analytische Bewußtmachung dieser Vorstellungen, deren Vorhandensein niemals erkannt wurde. Durch diese Lage der Dinge drängen sich uns zwei Fragen auf: Können wir über Art und Bedeutung dieser unbewußten Vorgänge Verallgemeinerungen aufstellen und wenn dies der Fall ist, welchen Grund haben wir zu der Annahme, daß diese Verallgemeinerungen umfassende Gültigkeit haben, außerhalb der kleinen

1) Vgl. Freud: Das Unbewußte. Vierte Sammlung 1918, S. 294 bis 301.

Zahl von Menschen, die wirklich mit Hilfe dieser Methode untersucht worden sind?

Die erste Frage kann bejahend beantwortet werden; ich bringe Ihnen im folgenden eine Auswahl der gemachten Verallgemeinerungen. Betreffs der zweiten Frage führe ich im weiteren einige der Gründe für die Annahme an, daß die in Betracht kommenden Verallgemeinerungen außerhalb des Gebietes der neurotischen Erkrankungen, in welchem sie ursprünglich gemacht wurden, Geltung besitzen. Trotzdem die Anzahl der bisher durch psychoanalytische Methode untersuchten Individuen eine verhältnismäßig kleine, nur einige tausende betragende ist, so berechtigt doch manches die Erwartung, daß jene sich von der übrigen Menschheit in der wesentlichen psychischen Struktur nicht unterscheiden. Vor allem sind die Untersuchungen mit im allgemeinen gleichförmigen Resultaten in vielen Ländern dreier Kontinente an den Angehörigen verschiedenster Rassen durch sehr verschiedenartige Beobachter angestellt worden. Das Hauptmoment für die Auswahl der untersuchten Personen war bei den meisten, aber durchaus nicht bei allen, eine neurotische Erkrankung; bei der Beurteilung dieses Umstandes darf man aber an das Vorhandensein allgemein verbreiteter irriger Auffassungen nicht vergessen. Die moderne klinische Psychologie hat gezeigt, daß neurotische Störungen keine Defekte oder Krankheiten im gewöhnlichen Sinne sind, sondern im Gegenteil nur eine bestimmte Äußerungsform für gewisse soziale Schwierigkeiten und Konflikte, wie sie innerhalb des Gefühls- und Trieblebens entstehen; sie sind nur eine von vielen Möglichkeiten, sich mit Konflikten und Impulsen, die allen Menschen eigen sind, auseinanderzusetzen. Die Reaktionen sind nicht einmal sehr eigenartige, bloß Vergrößerungen des Normalen, von dem sie sich qualitativ nicht unterscheiden; abgesehen davon, daß die meisten Menschen irgend eine mehr oder weniger ausgesprochene Form von Neurose aufweisen, gehen diese neurotischen Reaktionsweisen unmerklich in das über, was wir Charakterzüge und Idiosynkrasien nennen. Niemand ist vollkommen neurotisch, so daß wir Gelegenheit haben, an derselben Person gleichzeitig normale und neurotische Reaktionen auf gleiche Impulse und Konflikte zu studieren. Außerdem ist zur Kontrolle so und so oft eine Psychoanalyse an sogenannt normalen Menschen ausgeführt worden, wobei die grundlegenden Ergebnisse ganz die gleichen waren. Und weiters, wenn man einmal mit den Erscheinungsformen der unbewußten Seelentätigkeit vertraut ist, bemerkt man in den verschiedensten Gebieten des täglichen Lebens andere Anzeichen von gleichartigen Vorgängen. Lassen Sie mich das einfachste Beispiel geben.

Ein Psychologe entnimmt, vielleicht zu seinem großen Erstaunen, den Träumen seiner Patienten, daß diese — ohne sich dessen jemals bewußt zu sein — beispielsweise die Vorstellungen Penis und Banane so eng miteinander verknüpft haben, daß in gewissem Zusammenhang die Vorstellung des einen sich vollkommen mit der Vorstellung des anderen deckt. Er ist dann nicht weiter erstaunt, zu bemerken, daß — wieder in gewissem Zusammenhang — das gesamte Auditorium eines Varietés bewußt eine Anspielung an die erste Vorstellung erkennt, wenn auch nur die zweite erwähnt wird. Jargon, Anekdoten, Folklore und Aberglaube sind Gebiete, in denen man mit besonderer Häufigkeit Ideenverbindungen und Anschauungen antrifft, die wir im Seelenleben erst mühsam dort hervorholen müssen, wo sie sich in Verdrängung befinden. Die endgültige Antwort auf die oben gestellte Frage liegt jedoch in der Natur der Ergebnisse selbst. Diese sind nämlich von so grundlegender Art, daß sie — grob gesprochen — nur für die Menschheit im allgemeinen richtig sein können oder überhaupt nicht. Wenn man an Harvey die Frage gerichtet hätte, woher er eigentlich wisse, daß die fünftausend Personen, an denen er durch genaues Studium die Zirkulation des Blutes festgestellt hatte, nicht sämtlich diesbezüglich Ausnahmen waren, so hätte er eine solche Frage wohl nur mit Achselzucken beantwortet.

Es ist nun angebracht, einiges über die Natur des Unbewußten zu sagen. Es zeigt nach Form und Inhalt gewisse Besonderheiten, die aber natürlich nicht bei jedem einzelnen unbewußten Vorgang vorhanden sein müssen. Ihnen allen gemeinsam ist die augenscheinliche Zugehörigkeit zu einer primitiven psychischen Stufe, woraus sich die Bedeutung dieser Studien für die Anthropologie ergibt. Denn sie bieten uns eine der Möglichkeiten, etwas Authentisches über primitive psychische Stufen zu erfahren. Der Ausdruck „primitive Stufe" wird hier in zwei Bedeutungen angewendet; erstens um ein früheres und niedrigeres Stadium der seelischen Entwicklung zu bezeichnen, eines, aus dem sich später vollendetere und höher differenzierte Denkformen entwickeln; zweitens in direkter Beziehung zur individuellen Entwicklung. Wir finden nämlich, daß diese Besonderheiten des Unbewußten, sowohl formal wie inhaltlich, sich mehr dem kindlichen Seelenleben annähern als dem der Erwachsenen; wir sind häufig in der Lage, die allmähliche Entwicklung des einen zum anderen verfolgen zu können. Diese Entwicklung ist im Falle der Neurosen unvollkommen geblieben, so daß wir oft neurotische Reaktionen mit sogenannten „Fixierungen" oder exzessiven Bindungen an primitive, d. h. infantile psychische

Funktionsweisen in Zusammenhang bringen. Figürlich gesprochen können wir sagen, daß die neurotischen Reaktionen Rückständen oder Niederschlägen aus früheren Zeiten gleichen, wobei die interessante Frage entsteht, wie weit dies nicht nur ontogenetisch, sondern auch phylogenetisch richtig ist.

Ich habe oben darauf hingewiesen, daß das Unbewußte unbewußt, d. h. dem Bewußtsein nicht bekannt ist, hauptsächlich deshalb, weil es sich im Zustand der Verdrängung befindet, d. h. mit dem bewußten Ich unvereinbar und ihm unerträglich ist. Dynamisch ausgedrückt müßten wir sagen, daß die Beziehungen der beiden psychischen Systeme zueinander einem schweren intrapsychischen Konflikt entsprechen. Nun liegt die Bedeutung des Unbewußten für das wirkliche Leben nicht nur darin, daß es ein psychisches System ist, das autonom funktionieren kann, sondern darin, daß alles psychische Geschehen in ihm seinen Ursprung hat; alle unsere Gedanken, Interessen und zum Handeln führenden Impulse haben ihre Quellen im Unbewußten. Der Anteil des bewußten Seelenlebens besteht nur in Kritik, Kontrolle und Richtunggebung, seine Rolle ist im wesentlichen eine hemmende. Unbewußte Vorgänge können nur unter einer von zwei Bedingungen zu äußerem Ausdruck gelangen; sie machen entweder eine Umgestaltung durch, werden durch sie dem bewußten Ich annehmbar und daraufhin von ihm assimiliert oder sie wählen bestimmte Möglichkeiten, um ihre wahre Natur zu verstellen, wie wenn z. B. uneingestandene persönliche Gefühle sich unter der Maske wissenschaftlicher Kritik in außerordentlicher Schärfe entladen. Die neurotischen Symptome gehören zur Gänze der zweiten Art an. Sie entstehen aus primitiven, d. h. nicht umgestalteten, sondern nur entstellten dynamischen Impulsen.

Von einer großen Zahl charakteristischer Merkmale des Unbewußten will ich Ihre Aufmerksamkeit jetzt auf zwei oder drei von allgemeiner formaler Art und einige inhaltliche lenken. Das erste Charakteristikum kann man vielleicht am besten als einen übermäßigen Glauben an Wert und Bedeutsamkeit psychischer Prozesse im allgemeinen bezeichnen. Die psychische Kausalbeziehung wird als realer empfunden als die physische, die nur als ausführendes Organ der ersteren erscheint. Noch deutlicher kommt diese Einstellung in dem Glauben an die sogenannte „Allmacht der Gedanken" oder, genauer gesagt, der Wünsche zum Ausdruck. Im Unbewußten wird zwischen dem Vorsatz und der Verwirklichung der Tat wenig Unterschied gemacht, Absicht und Ausführung wird als identisch betrachtet. Wenn die Absicht lustvoll ist, wird die Lust bereits empfunden,

denn der Wunsch geht sofort in Erfüllung, wie es in einem gewissen Ausmaß auch in der bewußten Phantasie der Fall ist. Gleicherweise wird sofort die Bestrafung gefühlt, wenn die Absicht gefährlich oder tadelnswert ist. Das einleuchtendste Beispiel für diese Denkweise sind vielleicht jene Todeswünsche, die sich im Zustand der Verdrängung befinden, weil sie gegen ein geliebtes Objekt gerichtet sind. In den Fällen, wo die phantasierte Erfüllung dieses Wunsches mit einer zufälligen realen Erfüllung in der Außenwelt zusammenfällt, fühlt sich der Betreffende genau so verantwortlich für den Tod und ebenso schuldig, wie wenn er wirklich einen Mord begangen hätte. Die Wirkung zeigt sich dann im Bewußtsein in Form von übertriebenen Selbstvorwürfen wegen verschiedener kleiner Unterlassungssünden und Vergehen gegen die verstorbene Person. Ich konnte öfters beobachten, daß der Betreffende in der Folge von dem Geist des Verstorbenen heimgesucht wurde und sich intensiv vor dessen Feindseligkeit fürchtete, die deutlich eine Vergeltung für den vermeintlichen Mord bedeuten sollte.

Mit diesen verdrängten, aber sehr mächtigen Wünschen verfahren die Menschen auf verschiedene Arten, von denen ich hier nur eine erwähnen will. Die Wünsche werden auf Grund einer vorausgegangenen Identifizierung, meist mit einer Person, aber gelegentlich auch mit einem Tier oder einem leblosen Objekt, nach außen projiziert, worauf im Bewußtsein der Glaube entsteht, daß sie nur dem anderen angehören. Das glänzendste Beispiel hiefür bieten natürlich die Wahnideen der Geisteskranken, in denen die den anderen Menschen unterschobenen irrationellen Ideen sich häufig auf die eigene unbewußte Einstellung des Patienten gegen jene anderen zurückführen lassen.

Eine Folge dieser unbewußten Überschätzung der Macht der Gedanken ist auch die Tendenz, äußere Vorkommnisse auf geistige Kräfte zurückzuführen und die Bedeutung physischer Faktoren zu unterschätzen, so wie ein wahrhaft religiöser Mensch logischerweise alles Geschehen unmittelbar dem Willen Gottes zuschreiben muß und daher an der übrigen Kausalkette nur ein begrenztes Interesse hat. Das Endresultat dieser Tendenz ist eine vollkommen animistische Weltauffassung, von der wir deutliche Spuren an unseren Kindern sehen können, die auf den Tisch böse werden, weil er so schlimm war, ihnen wehe zu tun.

Ich bin nun überzeugt, daß das eben Gesagte dem Anthropologen, der mit dem Wesen wilder Völker vertraut ist, weniger neuartig klingen wird als dem Durchschnittseuropäer. Ich könnte aus der Literatur Fall auf Fall

zitieren, daß Wilde sich gegenseitig ebenso verantwortlich für ihre Absichten wie für ihre Taten gemacht haben; ich für meinen Teil kann mich beim Lesen dieser Schilderungen dem Eindruck nicht entziehen, daß diesen Primitiven oft eine starke Fähigkeit zum Erraten der unbewußten Gedanken ihrer Mitmenschen eignet. Ihre Urteile sind daher psychologisch richtig, selbst wo sie objektiv ungerecht sind. Die außerordentlich große objektive Bedeutung, die sie oft den Traumvorgängen beimessen, gehört demselben Phänomen an, das, wie Freud gezeigt hat,[1] überhaupt der Ausübung der gesamten Magie zugrunde liegt. Es scheint mir klar, daß die Wilden in viel höherem Maße als wir in einer mythischen und übernatürlichen Welt leben. Sie zeigen konstant den Glauben an verschiedene okkulte Kräfte, Einflüsse und Betätigungen, die mit den Sinnen nicht wahrnehmbar sind, ihnen aber dessenungeachtet eine offenbare Realität bedeuten, wobei es sich weniger um Schlußfolgerungen und Erklärungen als um eine intuitive Erkenntnis handelt. Wir können mit ziemlicher Sicherheit sagen, daß viele dieser vermeintlichen Kräfte der Außenwelt Projektionen aus dem Unbewußten sind. Das intensive Interesse, das die Wilden für die Gedanken an Hexerei, Zauberei und alle Arten böser Geister aufwenden, drängt dem Psychoanalytiker die unabweisliche Vermutung auf, daß ihr Unbewußtes besonders lebhafte Wünsche feindseliger Art enthalten muß, die in großer Zahl in die Außenwelt projiziert werden.

Gestatten Sie ein Wort über das schwierige Problem der Symbolik und ihrer Beziehung zum Unbewußten.[2] Wir können oft beobachten, daß unter bestimmten Umständen verschiedene Vorstellungen oder Objekte im Bewußtsein als identisch angesehen werden, indem für diese Zeit die bestehenden Unterschiede zwischen ihnen ignoriert werden. Der gleiche Vorgang findet sich im Unbewußten, bevor wir aber von wirklicher Symbolik sprechen können, muß noch ein weiterer Prozeß hinzutreten, und zwar die Verdrängung des einen Gliedes der Gleichung und die Ersatzverwendung des anderen Gliedes zur „Symbolisierung", d. h. Übernahme der Bedeutung des ersteren. Der eine Teil der Gleichung ist fast immer psychisch wichtiger als der andere; gerade der wichtige Teil aber unterliegt der Verdrängung und Symbolisierung. Es geht also aus der Natur der Dinge hervor, daß Symbolisierung ein nur einseitiger Prozeß ist; A kann B symbolisieren, aber B nicht A. Die unbewußte Symbolik beschränkt sich fast ganz auf

1) Freud: Totem und Tabu. 1913, Kap. III.

2) Vgl. meinen Aufsatz über „Theory of Symbolism", enthalten in Papers on Psycho-Analysis, dritte Auflage, 1923.

die Themen von Geburt, Liebe und Tod, auf Gedanken über den Körper und die nächsten Angehörigen, woraus wir schließen, daß diese Themen die Grundinteressen der Menschheit umfassen.

Die zwei Vorstellungsgruppen, die ich im folgenden aus dem Inhalt des Unbewußten herausgreife, beziehen sich auf Inzest und Tod. Vielleicht die bedeutendste Tat der Psychoanalyse und sicher die Hauptursache für die Feindseligkeit, auf die sie gestoßen ist, war die Entdeckung, daß jedes kleine Kind ein Stadium inzestuöser Bindung, meist an den andersgeschlechtlichen Elternteil durchmacht und daß die damit verknüpften Vorstellungen für die Dauer des Lebens den Kerninhalt des Unbewußten bilden. Den Reaktionen des Individuums auf diesen Komplex wird ein großer Einfluß auf dessen Charakterbildung, speziell in sittlicher und sozialer Hinsicht, zugeschrieben, und viele seiner bewußten Reaktionen, seine Interessen, sein Verhalten usw. daraus abgeleitet. Sagen wir es zur Vermeidung von Mißverständnissen gerade heraus, daß wir glauben, jeder Mann nähre lebenslang in seinem Unbewußten den Wunsch nach sexueller Intimität mit seiner Mutter, sowie den Drang, jeden störenden Rivalen, besonders seinen Vater, durch den Tod zu beseitigen. Wir schreiben die entsprechenden Wünsche gleicherweise der Frau zu und wenden in beiden Fällen den Terminus „Ödipus-Komplex" zur Bezeichnung dieser Einstellung an. So abstoßend diese Behauptung auch klingen mag, bildet sie doch den Kernpunkt der Psychoanalyse, von der sie untrennbar ist. Ich kann Sie für das Beweismaterial, auf das sich diese scheinbar groteske Hypothese gründet, nur auf die ausgedehnte psychoanalytische Literatur verweisen, die sich mit diesem Thema befaßt, denn ich kann nicht entfernt hoffen, in der kurzen Zeit, die ich hier zur Verfügung habe, ihre Richtigkeit zu Ihrer Überzeugung klarzulegen. Ich erwähne diese Hypothese hier überhaupt nur, um zu zeigen, daß sie, falls sie sich als richtig erweist, dazu bestimmt ist, eine Fülle von Licht auf einige der dunkelsten Probleme der Anthropologie zu werfen. Ich erwähne nur als eines davon den fast allgemein verbreiteten Abscheu vor dem Inzest und die außerordentlich komplizierten und strengen Gesetze, die man zu dessen Verhütung in den verschiedensten Teilen der Welt ersonnen hat. Es ist bekannt, daß die bisherigen Erklärungen dieses Phänomens sehr unbefriedigend waren und niemand Frazers überzeugendes Argument[1] beantworten konnte, daß derartige Gesetze sich nur gegen Verbrechen richten, bei denen die Versuchung, sie zu begehen, eine sehr

1) Frazer: Totemism and Exogamy. Vol. IV, p. 97.

starke und weitverbreitete ist. Das Argument mündet in ein *non possumus:* der Inzest könnte nicht so streng verboten sein, wenn nicht eine allgemeine Neigung dazu vorhanden wäre; aber die Gesetze sind vorhanden und die Inzestneigung nicht. Die Psychoanalyse zeigt anderseits, daß die starke und allgemeinverbreitete Inzestneigung, die aus der Beweisführung logisch gefolgert wird, auch wirklich existiert, daß sie nur zum größten Teil ins Unbewußte verdrängt ist; wir wissen meistens gar nichts von dieser Neigung, die aber trotzdem real und bedeutungsvoll ist. Die Zeit gestattet mir nicht, auf die zahllosen von dieser Vorstellung ausgehenden Abzweigungen einzugehen, aber die Anthropologen wissen, wie zahlreich und wichtig die Probleme sind, die direkt oder indirekt mit dem Inzestproblem zusammenhängen. Ich kann hier nur einige wenige erwähnen, so z. B. die endlosen Initiationsriten und Zeremonien der wilden und zivilisierten Völker,[1] die zahlreichen Mythen und Kosmogonien mit offen oder symbolisch inzestuösem Inhalt und das große Problem des Totemismus selbst.[2]

Die zweite Vorstellungsgruppe aus dem Unbewußten, über die ich sprechen will, nämlich die auf den Tod bezügliche, soll jetzt in Verbindung mit einigen geläufigen anthropologischen Anschauungen erörtert werden. Nach dieser grotesk unvollkommenen Skizzierung der psychoanalytischen Theorie müssen wir unsere Aufmerksamkeit ihrer Bedeutung für die anthropologische Forschung zuwenden und auch hier kann ich Ihnen nur die kürzesten Umrisse geben.

Es ist eine oft gemachte Beobachtung, daß der Zorn der Anthropologen fast ebenso leicht durch die Behauptung erweckt wird, daß Wilde nicht mit Kindern verglichen werden können, als durch die gegenteilige Behauptung, das man das tun könne. Ebenso ruft man Widerspruch hervor, wenn man behauptet, daß zwischen uns und den Wilden eine tiefe Kluft bestehe oder sagt, daß kein merkbarer Unterschied vorhanden sei. Ich hoffe daher, eine friedliche Note anzuschlagen, wenn ich sage, daß in allen vier Behauptungen Wahrheit enthalten ist, wenn auch eine tiefere Wahrheit als oft erkannt wird. Diese diplomatische Stellungnahme ist mir deshalb möglich, weil die psychoanalytische Meinung sowohl über Kinder als über zivilisierte Erwachsene in einigen wichtigen Punkten von der gebräuchlichen abweicht. Wir finden einerseits, daß die beiden Denkweisen, die wir für unsere gegenwärtigen Zwecke das infantile und das erwachsene Denken nennen

1) Vgl. Reik: Problems of Religious Psychology. Ch. III.

2) Vgl. Freud, op. cit., Kap. IV, und eine demnächst erscheinende Arbeit über dieses Thema von Róheim.

wollen (was ungefähr dem unbewußten und bewußten Denken entspricht), sehr wesentlich, viel mehr als gewöhnlich angenommen werden dürfte, voneinander abweichen, daß aber anderseits Kinder und Erwachsene die beiden Denkweisen in nicht sehr verschiedenem Maße zur Schau tragen. So hat der Erwachsene mehr Infantiles, als man allgemein annimmt und ebenso das Kind mehr vom Erwachsenen. Um es mit anderen Worten auszudrücken, die Unterschiede sind ungeheuer groß, aber nicht so sehr zwischen Kind und Erwachsenem als zwischen den beiden Denkweisen, die ihnen beiden eigen sind. Wenn wir hier ein Werturteil abgeben wollten, so hieße es, daß unser Respekt vor dem kindlichen Seelenleben zugenommen, der vor dem erwachsenen abgenommen hat.

Ich vermute nun, daß wir betreffs der Beziehungen zwischen wilden und zivilisierten Völkern vielleicht zu dem gleichen Resultat gelangen werden. Wenn dies so wäre, würde es zweierlei bedeuten. Erstens, daß viel von der vermeintlichen Minderwertigkeit der primitiven Völker in bezug auf Funktionen wie Konzentration, Vernunft, Unterscheidungsvermögen, Logik usw. nicht so sehr durch den Mangel dieser Fähigkeiten als durch eine von der unseren verschiedenen affektive Einstellung bedingt ist, wie Hocart[1] in seiner Arbeit über die Sprache der Fidschiinsulaner so glänzend demonstriert hat. Die Anerkennung dieser Tatsache würde zu einer größeren Annäherung zwischen dem Seelenleben der Wilden und unserem eigenen führen. Zweitens muß aber der Unterschied zwischen primitivem affektiven Denken und der von subjektiven Faktoren unbeeinflußten logischen Vernunft als sehr groß angesehen werden und es ist leicht möglich, daß in dieser Hinsicht ein quantitativer Unterschied zwischen wilden und zivilisierten Völkern besteht, ebenso wie er schließlich zwischen Kindern und Erwachsenen vorhanden ist. Mit anderen Worten, es ist möglich, daß das bewußte Denken des Wilden direkter und stärker von unbewußten Faktoren beeinflußt wird als das der zivilisierten Völker, gerade so wie das beim Kind der Fall ist. Dabei möchte ich mich gegen den Vorwurf verwahren, die Kompliziertheit dieser Beziehung unterschätzt zu haben. Ich glaube natürlich nicht, daß die psychische Entwicklung in einförmiger und methodischer Weise ohne Rückschritte und andere Komplikationen vor sich gegangen ist, auch nicht, daß zwischen dieser Entwicklung und der ethnologischen Einreihung, die man auf die gegenwärtigen Menschheitsrassen anwenden kann, mehr als die allergröbste Entsprechung besteht.

1) Hocart: The Psychological Interpretation of Language. British Journal of Psychology 1913, Vol. V.

Ich will mich jetzt mit der Konvergenz der psychoanalytischen und modernen anthropologischen Ansichten befassen, auf die ich hier schon früher hingewiesen habe. Das wichtigste Moment der Übereinstimmung ist die bei beiden vorhandene Tendenz, die Phänomene auf rein menschliche und egozentrische Motive zurückzuführen, was Gegner als materialistischen Erklärungsversuch bezeichnen könnten. Wenige Anthropologen würden heute von den Wilden annehmen, daß sie sich vornehmlich mit ethischen Abstraktionen oder hochfliegenden philosophischen Spekulationen über das Weltall befassen; jene, die solches anzunehmen pflegten, haben die niedrigere Art und Herkunft ihrer eigenen Interessen nicht richtig erkannt. Die primitiven Interessen der Menschheit sind weniger fernliegend, dem eigenen Innern näher, eine Erkenntnis, die für den Wilden ebenso zutreffen muß wie die Psychoanalyse es für uns erwiesen hat. Die Menschen befassen sich vor allem mit ihren unmittelbar persönlichen Angelegenheiten, gegenüber denen alles andere erst in zweiter Linie in Betracht kommt. Die Welt wird ursprünglich von innen nach außen gesehen und unsere innersten Gedanken auf sie wie auf einen ungeheuren Lichtschirm projiziert. Elliot Smith z. B. sieht das Leitmotiv der menschlichen Zivilisation in dem kontinuierlichen Streben nach Selbsterhaltung in diesem und dem jenseitigen Leben und meint, daß vieles von den Kulturbestrebungen der Menschheit auf die Suche nach den zu ihrer Sicherung geeigneten Objekten zurückzuführen ist. Ich werde mich im folgenden noch des näheren mit dieser Ansicht befassen und will hier nur auf ihre Übereinstimmung mit der psychoanalytischen Theorie verweisen, die in der Anerkennung der fundamentalen Bedeutung der menschlicheren, persönlicheren und tatsächlich egozentrischen Motive besteht. Seine großzügige Verallgemeinerung, daß „alle Anschauungen des Primitiven, die sich auf das Lebensproblem beziehen, letzten Endes auf die Geschichte seiner eigenen Herkunft, seiner Geburt oder Zeugung zurückzuführen sind“,[1] findet außerdem die ausgiebigste Unterstützung von seiten der Psychoanalyse und liegt ganz in der Richtung einer neuen bedeutenden Arbeit von Otto Rank.[2]

Ein anderes Gebiet, in dem die Konvergenz der Schlußfolgerungen vielfach überraschend ist, ist die Symbolik; meiner Ansicht nach wäre die Übereinstimmung hier eine noch innigere, wenn nicht noch Unsicherheit darüber herrschen würde, was man eigentlich unter Symbolik zu verstehen habe. Wir verstehen darunter den Vorgang, daß eine Vorstellung (meist

1) Elliot Smith: The Evolution of the Dragon. 1919, p. 45.

2) Otto Rank: Das Trauma der Geburt. 1924.

unwissentlich) als Ersatz für eine unbewußte Vorstellung gebraucht wird. Die Anzahl der unbewußten Vorstellungen ist verhältnismäßig gering und viel kleiner als die der symbolisierenden Vorstellungen. Vom Standpunkt der Interpretation aus erheben sich hier die beiden Fragen, wann eine bestimmte Vorstellung symbolisch verwendet ist (worauf hier nicht weiter eingegangen werden kann) und welche unbewußte Vorstellung (oder Vorstellungen) sie symbolisiert. Wir dürfen nicht daran vergessen, daß keine der psychoanalytischen Folgerungen über Symbole und deren Deutung durch Vertrautheit mit anthropologischen Phänomenen, sondern durch mühsames Studium an Einzelmenschen gewonnen wurde, was die Übereinstimmung mit anthropologischen Phänomenen besonders interessant macht. Ich kann hier nur einige wenige derartige Beispiele anführen, die ich der Übereinstimmung halber sämtlich den Arbeiten zweier Mitglieder der gleichen Schule, Elliot Smith und W. J. Perry entnehme. Die Psychoanalytiker haben längst beobachtet, daß Objekte, denen man eine Ähnlichkeit mit den weiblichen Schamteilen zuschreibt, wie man es z. B. von den Kaurimuscheln annimmt, als Symbole für jene dienen können. Elliot Smith[1] führt zwei Autoren aus dem achtzehnten Jahrhundert, Rumphius und Adanson an, welche auf diese Eigenschaft der Kaurimuscheln hingewiesen haben und kommt zu dem Schluß, daß dieser Umstand dem ganzen Komplex des Muschelkultus zugrunde liegt. Nachdem die Kaurimuschel so ein Symbol der weiblichen Schamteile war, wurden ihr verschiedene lebenspendende Kräfte zugeschrieben. Aber Elliot Smith hat in diesem Zusammenhang noch zwei weitere Vorstöße gemacht, die sich beide ganz mit psychoanalytischen Erkenntnissen decken. Eine gebräuchliche Art der unbewußten Darstellung bedient sich des Mechanismus des *pars pro toto,* bei dem ein Teil zur Darstellung des Ganzen verwendet wird, wie z. B. bei einer Anspielung. Eine viel merkwürdigere Darstellungsweise ist die gerade entgegengesetzte, bei der das Ganze zur Darstellung eines Teiles verwendet wird, wie z. B. wenn ein kleiner Mann im Traum als Symbol für das männliche Genitale verwendet wird oder eine Frau als Symbol für das weibliche. Elliot Smith, der ausführt,[2] wieso die Kaurimuschel dazukam, „mit der Mutter und Begründerin der menschlichen Familie identifiziert oder als diese selbst angesehen", und dann in der Gestalt der großen Muttergöttin personifiziert zu werden, stellte fest, „daß diese Große Mutter nichts

1) Elliot Smith: Einführung in ‚Wilfred Jacksons Shells as Evidence of the Migrations of Early Culture. 1917, p. 111.

2) Elliot Smith: The Evolution of the Dragon, p. 26.

anderes als die Kaurimuschel ist".[1] Wir würden im selben Fall sagen, daß die Göttin hier als Symbol des Mutterleibes diente oder, mit anderen Worten, daß das gesamte Interesse an der großen Mutter in diesem besonderen Zusammenhang an ihr Sexualorgan geheftet war. Er sagt drittens, ganz in Übereinstimmung mit meiner oben aufgestellten Behauptung, daß eine unbewußte Assoziation eigentlich eine Identifizierung bedeute: „Die Kaurimuschel war nicht nur ein Amulett zur Steigerung der Fruchtbarkeit, sie war selbst die wirkliche Mutter der Menschheit, die Schöpferin alles Lebendigen."[2] Die Identifizierung des „Muttertopfes" mit der Großen Mutter oder eigentlich ihrem Schoß ist ein ähnliches Beispiel für das, was wir unter wirklicher Symbolik verstehen und Elliot Smith weist im folgenden auf einige seiner außerordentlich weiten Verzweigungen hin: „Anfangs war es nur ein Wasserkrug oder ein Feigenkorb, weiters aber wurde es auch der Kessel einer Hexe, die Zauberschale, der Heilige Gral, der Taufstein, in dem ein Kind im Glauben wiedergeboren wird, wobei der Wasserbehälter hier in seiner frühesten Bedeutung als Uterus oder Geburtsorgan gedeutet wird."[3] Eine weitere Symbolgruppe in der psychoanalytischen Forschung ist ein Torbogen, eine Tür oder ein Torweg als unbewußte Repräsentanten der Vaginalöffnung, wobei wir uns wieder in voller Übereinstimmung mit Elliot Smith[4] befinden. Eine der neuesten Entdeckungen auf unserem Arbeitsgebiet geht dahin, daß die Spinne oder der Oktopus als Muttersymbol[5] dienen können; ich finde aber, daß Elliot Smith unabhängig davon zu demselben Ergebnis gelangt ist, obwohl ich nicht glaube, daß seine Erklärung der Entstehung dieses Symbols[6] *(cowry-Red Sea „spider-shell"-Octopus)* die einzig mögliche ist, wenn wir nicht annehmen wollen, daß alle unsere Patienten ererbte Erinnerungen an den Aufenthalt ihrer Vorfahren am Roten Meer in sich tragen.

Ein unerwarteter psychoanalytischer Fund war, daß Tiere in Träumen oder neurotischen Symptomen meistens als Symbol für den einen oder anderen Elternteil oder für Kinder stehen und daß die Gedanken, die sich auf sie beziehen, vor allem mit Geburtsvorstellungen zusammenhängen. Perry erzählt, daß in Ägypten „die Kuh als eine Form der Großen Mutter

1) Idem, op. cit., p. 216.
2) Idem, op. cit., p. 151.
3) Idem, op. cit., p. 181.
4) Idem, op. cit., p. 188.
5) Abraham: The Spider as a Dream Symbol. Internat. Journal of Psycho-Analysis 1923, Vol. IV, p. 313.
6) Elliot Smith, op. cit., p. 169.

angesehen wurde, weil sie auch Kinder mit ihrer Milch nährt";[1] zahllose ähnliche Beispiele aus der Mythologie und dem Folklore könnten hier natürlich noch angeführt werden. Diese eine Entdeckung führt uns in ein umfassendes Kapitel der Anthropologie, besonders in ihrer Beziehung zum Totemismus, wie Freud[2] im Detail nachgewiesen hat.

Eine zweite bemerkenswerte Entdeckung der Psychoanalyse geht dahin, daß jedes Individuum in einem frühen Lebensstadium eine Phase der Bisexualität durchmacht und daß wichtige Spuren dieser Entwicklungsstufe immer im Unbewußten zurückbleiben. Danach ist, obwohl die männlichen und weiblichen Prinzipien recht gut voneinander unterschieden werden können, ihre Beschränkung auf das entsprechende Geschlecht nicht annähernd so ausschließlich, wie man allgemein annimmt. Das Unbewußte tauscht nicht nur die beiden Geschlechter mit erstaunlicher Freiheit gegeneinander aus, sondern behält auch andere merkwürdige Spuren dieser primitiven Einstellung zur Sexualität.[3] In den anthropologischen Phänomenen finden wir reichliche Beispiele für denselben freien Austausch. Ich erwähne in diesem Zusammenhang ein charakteristisches bisexuelles Symbol, nämlich das Wasser. Wir finden, daß das Wasser in der Traumsymbolik und anderen Abkömmlingen des Unbewußten in Zusammenhang mit Geburtsvorstellungen[4] eine große Rolle spielt, und zwar die gleiche wie das Fruchtwasser in Wirklichkeit. Von Elliot Smith[5] erfahren wir, daß im alten Ägypten „eine Schale mit Wasser das Symbol der weiblichen Fruchtbarkeit war. Diese Symbolik bedeutet, daß die Frau oder ihr Uterus ein Gefäß ist, in das die Samenflüssigkeit entleert wird und aus dem ein neues Wesen mit einer Flut von Fruchtwasser hervorgeht";[6] er fügt an anderer Stelle[7] hinzu, daß das Wasser bei jeder rituellen (d. h. symbolischen) Wiedergeburt eine Hauptrolle spielt. Er weist ferner[8] auf die Ableitung des Muttertopfbegriffes aus dem Mutterleib hin und sagt, daß eine Schale mit Wasser das Hiero-

1) Perry: The Origin of Magic and Religion. 1923, p. 19.
2) Freud, ibid.
3) Dieses Wort ist hier in einem engeren Sinn als Sexualität gebraucht.
4) Der verstorbene Dr. Rivers zeigte beträchtliches Unverständnis für die psychoanalytischen Ansichten in dieser Beziehung in seinem verunglückten Versuch, sie zu widerlegen.
5) Elliot Smith, op. cit., p. 152.
6) Meiner Meinung nach wäre es hier richtiger zu sagen, daß es ein Symbol des schwangeren Mutterleibes und nur eine Metapher für den Begriff der Fruchtbarkeit war.
7) Elliot Smith, op. cit., p. 53.
8) Idem, op. cit., p. 178, 182, 183.

glyphenzeichen für das weibliche Prinzip in den Worten Vulva und Weib war. Wir finden anderseits in der Psychoanalyse, daß Wasser, Regen usw. gebräuchliche unbewußte Symbole für die befruchtende Flüssigkeit des Mannes sind, gleichgültig ob diese als Samen oder in der infantilen Auffassung als Urin angesehen wird. Perry berichtet,[1] daß Osiris sich von den Muttergottheiten in einem wichtigen Punkt unterschied: daß er über die Bewässerung zu gebieten hatte; und Elliot Smith[2] findet es infolgedessen nicht erstaunlich, daß Osiris „phallische Attribute hatte und die männliche Befruchtungskraft in sich verkörperte"; er diskutiert auch die Tatsache,[3] daß die Vorstellungen, Wasser auf die Erde zu schütten oder die Erde zu bewässern dem Begattungsakt äquivalent sind. Die auf das Wasser bezüglichen Vorstellungen bilden bekanntlich eine der Hinsichten, in denen die Attribute der ägyptischen Götter und Göttinnen außerordentlich schwer auseinanderzuhalten sind. Ich möchte hier darauf hinweisen, daß dies durch das Vorhandensein einer primitiven bisexuellen Stufe weitgehend erleichtert wurde.

Ein interessanter Überrest dieser Stufe leitet sich von der primitiven Anschauung ab, daß die Frauen, besonders die Mutter, den Männern anatomisch gleichen und kein bemerkenswerter Unterschied zwischen Klitoris und Penis besteht. Diese Vorstellung spielt in der Psychologie der neurotischen Störungen bei beiden Geschlechtern eine ungeheure Rolle und ist eine der Quellen für die Furcht vor der „schrecklichen Mutter", eine Einstellung, die natürlich das Vorhandensein einer intensiven Zärtlichkeit nicht hindert. Diese Vorstellung spielt auch in der Mythologie eine große Rolle, wie die zahlreichen Portale mit phallischen Emblemen und die den Muttergottheiten in Ägypten und anderen Ländern zugeschriebenen männlichen Attribute (Ureus, Geier, Papyrus etc.) beweisen; sie ist ferner, wie Freud nachgewiesen hat,[4] der letzte Grund für das weitverbreitete Tabu der Virginität.

Ich gelange schließlich zu der berühmten „Selbsterhaltungstheorie" der modernen britischen Schule der Ethnologie und beginne hier mit dem Zitat einer scharfsinnigen Stelle aus Elliot Smith,[5] der meines Wissens der Urheber der Theorie ist: „Die Interpretation alter Texte und das Studium

1) Perry, op. cit., p. 28.
2) Elliot Smith, op. cit., p. 30.
3) Idem, op. cit., p. 28, 29.
4) Freud: Das Tabu der Virginität. Vierte Sammlung 1918.
5) Elliot Smith, op. cit., p. 25.

der Anschauungen moderner Völker auf niedrigerer Kulturstufe weisen uns darauf hin, daß unsere Redewendungen, wie ,ins Leben rufen', ,Leben geben', ,das Leben erhalten', ,den Tod abwehren', ,das Glück beschwören', ,das Leben verlängern', ,die Toten beleben', ,einen Leichnam oder die Erscheinung eines Verstorbenen ins Leben zurückrufen', ,Fruchtbarkeit verleihen', ,schwängern', ,zeugen' eine Reihe von Spezialisierungen der Bedeutung darstellen, die in frühen Zeiten oder bei relativ primitiven Völkern der Jetztzeit nicht klar auseinandergehalten werden." Ich möchte hier einwerfen, daß diese Unbestimmtheit und Unvollständigkeit der Differenzierung sich eher auf die bewußte Auffassung und Ausdrucksweise dieser Völker beziehen könnte als auf die den Vorstellungen zugrundeliegenden Tatsachen selbst, so daß es vielleicht kein aussichtsloser Versuch ist, die relative Stärke der wirklichen Triebkräfte erkennen zu wollen. Wenn wir die Autoren und Anhänger der Selbsterhaltungstheorie auffordern wollten, diese Differenzierung durchzuführen, so ließe sich ihre Antwort wahrscheinlich in die Behauptung zusammenfassen, daß das stärkste Motiv bei der betreffenden Völkergruppe, oder vielleicht in der ganzen Menschheit, der Wunsch, den Tod zu überwinden war, was gleichzeitig den Wunsch bedeutet, den Tod abzuwehren (d. h. das Leben zu verlängern, zu erhalten), wie auch den Wunsch, das Leben über den Tod hinaus fortzusetzen, was bekanntlich durch ein Wiedergeburtsrituale bewerkstelligt wurde (und im Mittelpunkt der Mumifizierungsideen steht). Wir bekommen so Gelegenheit, uns mit den ursprünglichen Vorstellungen über den Tod und das Leben nach dem Tode zu beschäftigen, wobei ich wieder eine Stelle aus Elliot Smith[1] zur Grundlage nehmen will. „Wir ersehen aus den Äußerungen der ältesten Literatur, die uns von der Antike überliefert ist, wie auch aus den Anschauungen, die noch bei den relativ primitiveren Völkern unserer Zeit herrschend sind, daß die Menschen ursprünglich keinen bewußten Unsterblichkeitsglauben formulierten. Daß der Primitive sich weigerte, die Möglichkeit eines Lebensendes ins Auge zu fassen oder anzuerkennen, war eher die Folge eines Denkfehlers oder, wie die modernen Psychologen es nennen würden, einer instinktiven Verdrängung der unlustvollen Vorstellung, daß der Tod ihn persönlich treffen würde. Die Lebensfreude des Primitiven und seine Furcht vor einer zur Vernichtung seines Körpers führenden physischen Schädigung waren so intensiv, daß er unbewußt vermied, sich mit der Mögilchkeit seines eigenen Todes in Gedanken

1) Idem, op. cit., p. 145, 146.

zu beschäftigen; sein Glauben an die Fortsetzung des Lebens kann daher nicht als das Resultat eines aktiven konstruktiven Denkprozesses betrachtet werden. . . . Es wäre natürlich lächerlich, behaupten zu wollen, irgend ein Volk könne umhin, die Realität des Todes in der Mehrzahl der Fälle anzuerkennen; Beweis dafür ist schon die bloße Tatsache des Begräbnisses. Der Unterschied zwischen den Anschauungen dieser Primitiven und uns selbst liegt aber in der stillschweigenden Annahme jener, daß der Verstorbene trotz der deutlichen Zeichen von Veränderung an seinem Körper (welche die Beerdigung oder irgend ein anderes Verfahren notwendig machten), doch eine Existenz fortführe, welche der bisherigen nicht unähnlich, nur eintöniger, weniger ereignisreich und ungewisser war. Er brauchte so wie bisher auch weiterhin Essen, Trinken und alle Paraphernalien seines sterblichen Lebens, war aber für seinen Lebensunterhalt von seinen Angehörigen abhängig."

Wir müssen diese Frage nach der Erhaltung des Lebens nach dem Tode, je nachdem ob es sich um das eigene Leben oder das des anderen handelt, in zwei Kapitel einteilen. Der letztere Teil des Problems scheint von der britischen Schule der Ethnologie ungebührlich in den Hintergrund gerückt, weshalb ich auch hier nicht auf seine Erörterung eingehen möchte. Ich möchte nur betonen, daß ich diesen Teil des Problems für sehr wichtig halte; daß dem Überleben des andern mehr Bedeutung beigemessen wird, wenn jener ein König, Häuptling, Ältester oder sonst eine wichtige Persönlichkeit[1] (d. h. ein Vaterersatz)[2] ist, kann uns einen Schlüssel zu seinem Verständnis liefern. Ich beschränke mich im folgenden auf das, was man das Überleben der eigenen Person nennen könnte, ein Problem, das einen integrierenden Bestandteil der Selbsterhaltungstheorie ausmacht.

Für jene, welche der Argumentation meines Vortrags bis hieher gefolgt sind, ist es vielleicht von Interesse zu erfahren, welche auf den Tod bezüglichen Vorstellungen sich im Unbewußten finden. Man könnte in gewissem Sinne sagen, daß man keine findet, da das Unbewußte diese Vorstellung in ganz anderer Weise auffaßt, als das bewußte Seelenleben. Es nähert sich ihr noch am ehesten, wo der Tod anderer Menschen in Frage kommt, ein Ereignis, das es wie das Kind einfach als eine Entfernung oder Abwesen-

1) **Freud**: Totem und Tabu. Kap. 11.

2) Dies ist ein Beispiel der durchaus einseitigen Natur des Arguments im letzten Teil dieses Vortrages, denn er behandelt nur das Verhältnis des Individuums zu der Mutter und vernachlässigt die Betrachtung des ebenso wichtigen Verhältnisses zum Vater.

heit von kürzerer oder längerer Dauer betrachtet, wobei die Frage der Ewigkeit kaum in Betracht kommt. Im Gegensatz dazu ist der eigene Tod, im Sinne einer endgültigen Beendigung des Lebens, eine für das Unbewußte absolut unfaßbare Vorstellung und auch wirklich selbst im bewußten Seelenleben schwer zu vollziehen. In den Zusammenhängen, in denen man erwarten würde, sie anzutreffen, erscheint eine von zwei anderen Vorstellungen an ihrer Stelle. So kann erstens die Vorstellung des Sterbens — besser des Umgebrachtwerdens — als schwere Beschädigung eines lebenswichtigen Teiles, d. h. als Kastration, aufgefaßt werden, wobei diese Kastration (bei beiden Geschlechtern) immer als Strafe für inzestuöse Wünsche aufgefaßt wird. Die zweite tiefergreifende unbewußte Auffassung des Todes sieht in ihm eine Umkehrung des Geburtsaktes, die eine Rückkehr zur pränatalen Existenz im Mutterleibe zur Folge hat. Es ist klar, daß diese Auffassung zu den unzähligen Riten mit Wiedergeburtssymbolik in Beziehung stehen muß, die in den heidnischen Religionen wie auch im Christentum die stärksten Waffen zur Besiegung des Todes und zum Erwerb der Unsterblichkeit sind; endlose Mythen und Volksglauben, die hier aufzuzählen mir die Zeit verbietet, bestätigen die Existenz dieser primitiven Auffassung des Todes als einer Rückkehr in den Mutterleib und der Überzeugung, daß das Lebendige nur zu dem Born zurückkehren kann, aus dem es gekommen ist. So beziehen sich also beide besprochenen Vorstellungen auf den nochmaligen Eintritt in die mütterliche Pforte, sei es teilweise wie beim Koitus[1] oder ganz wie bei der Geburt. Es ist übrigens bemerkenswert, daß diese beiden Akte vom Unbewußten als Äquivalente angesehen werden, ein Beispiel mehr für seine Grundverschiedenheit von unserem bewußten Denken.

Wenn unsere Funde den Tatsachen entsprechen, was niemand bezweifelt, der sich durch eigene Nachforschungen ein Urteil erworben hat, so wären wir in der Lage, die Selbsterhaltungstheorie in einigen wichtigen Hinsichten zu ergänzen, von denen ich hier drei kurz anführen will. Der erste Punkt behandelt die mütterlichen Symbole, die bei dem Ritual der Wiedergeburt Verwendung finden. Ich nehme an, daß die Auffassung Elliot Smith' und seiner Mitarbeiter etwa folgendermaßen lauten würde: Die Primitiven, die glaubten, daß der mütterliche Leib der Schöpfer oder jedenfalls die Quelle des Lebens sei, brachten eine Abstraktion der Vorstellung zustande und

---

1) Bei der Frau wird dieser Begriff dadurch ersetzt, daß sie den Vater im Geschlechtsakt in sich einverleibt, so daß sie beständig schwanger ist; dies wird dem Dasein im Mutterleib durch den wohlbekannten Mechanismus der Umkehrung gleichgesetzt.

verwendeten verschiedene Dinge, die Ähnlichkeit mit den weiblichen Schamteilen besaßen, zur Darstellung dieser abstrakten Vorstellung. Sie hielten diese dem Leichnam vor, als wollten sie sagen: „Ein Ding wie dieses wird dir ermöglichen, die Wiedergeburt und Fortsetzung der Existenz zu erlangen.“ Für uns bedeutet im Gegensatz dazu die Symbolik etwas viel Buchstäblicheres und Konkreteres. Ihre metaphorische, abstrakte Seite ist rein sekundär und bewußt und ihr wirklicher Sinn ein viel bestimmterer. So ist z. B. die Kaurimuschel nicht nur ein Emblem der Fruchtbarkeit im allgemeinen oder des Schoßes der Muttergöttinnen im allgemeinen, sondern ist das Symbol für den wirklichen Schoß der Mutter des betreffenden verstorbenen Individuums. Der Sinn des Rituals wäre dann der folgende: „Wie du in deinem tiefsten Herzen weißt, mußt du, um zur Unsterblichkeit gelangen zu können, in das Tal der Todesschatten eindringen, noch einmal durch die Pforte des mütterlichen Leibes einkehren, ein zweites Mal geboren werden und so die Wirkung der ersten Geburt zunichte machen, um die Rückkehr in das Paradies zu erlangen; hier zeige ich dir den Schoß deiner Mutter.“[1]

In zweiter Linie können wir weitere Aufklärungen darüber geben, warum bei der Wiederbelebung der Leichen in Ägypten verschiedene männliche Symbole, sowohl phallische wie Samensymbole (der schlangengestaltige Stab, die Krummaxt des Anubis, des Erfinders der Mumifizierung, Speichel, roter Ocker und andere Blutäquivalente) zu den oben erwähnten weiblichen Symbolen hinzutreten müssen. Wir können dieses Phänomen dem oben besprochenen merkwürdigen Umstand an die Seite stellen, daß das Unbewußte die beiden Vorstellungen der sexuellen Vereinigung (vor allem des Inzests) und der Wiedergeburt (d. h. der Rückkehr in den Mutterleib) als Äquivalente ansieht; es wird kaum als Unterschied angesehen, ob die ganze Person in den Körper der Mutter eindringt oder nur jener Teil von ihr, den die englische Juristensprache als seine *„person“* bezeichnet, nämlich sein Penis. Auf diese Weise kommt das Phänomen zustande, daß (Wieder-) Geburt und Koitus äquivalente Vorstellungen sind, wenn ihr Objekt die Mutter ist und es wird verständlich, wieso Riten, welche einen dieser Vorgänge symbolisieren, die Macht haben können, wieder zum Leben zu erwecken. Aus diesem Grunde spielen auch die bisexuellen Symbole, vor allem das Wasser, die gleichzeitig die Vorstellungen Koitus und Geburt

1) Wiedergeburt ist eigentlich Endgeburt. Der Symbolismus ist ein Beispiel des Mechanismus der Umkehrung und bedeutet wirklich das Eingehen in den Mutterleib anstatt des Hinauskommens, so macht es die ursprüngliche Geburt ungültig.

ausdrücken können, eine so hervorragende Rolle in diesen Riten. Wir können hier, wie in so vielen anderen Fällen, Elliot Smith[1] zur Unterstützung unserer Schlußfolgerungen heranziehen. Er sagt: „Das Studium der Folklore und der primitiven Anschauungen macht es nur zu klar, daß in der fernen Vergangenheit, mit der ich mich hier beschäftige, keine klaren Unterschiede zwischen Befruchtung und Belebung, zwischen dem Hervorbringen neuen Lebens und der Wiederbelebung des einmal lebendig Gewesenen gezogen wurden. Die Befruchtung eines Weibes und die Belebung eines Leichnams oder einer Statue wurden in dieselbe Kategorie biologischer Prozesse eingereiht. Der Bildhauer, der die Porträtstatuen für die ägyptischen Gräber schuf, hieß *sa'nkh*, der „Lebenspendende" und das Wort, das die „Herstellung" einer Statue bezeichnete, *ms*, ist allem Anschein nach identisch mit *ms*, gebären.

Zum Thema des Lebenselixiers, zu dem wir hier gelangen, möchte ich die folgenden Zeilen zitieren:[2] „Wenn wir uns in die ferne Vorgeschichte unserer Art vertiefen, fällt uns die Hartnäckigkeit auf, mit welcher der Mensch *(homo sapiens)* seine ganze Entwicklung hindurch nach einem Lebenselixier suchte, das den Toten (deren Existenz im Bewußtsein nicht als beendet betrachtet wurde) neue Lebenskraft geben, die tätige Lebenszeit der Lebenden verlängern, die Jugend wiederbringen und das menschliche Leben vor allen Angriffen, nicht nur der Zeit, sondern auch des Schicksals bewahren sollte. Das gesuchte Elixier war mit anderen Worten etwas, das in allen Lagen des Lebens und seiner Fortsetzung ‚Glück bringen' sollte. Die meisten Amulette, auch der modernen Zeiten, die Glücksanhänger, die Amulette zur Abwendung des ‚bösen Blicks', die verschiedenen glückbringenden Praktiken für Liebe und Sport, bei der Heilung körperlicher Leiden oder seelischer Nöte, zur Erreichung materiellen Wohlstandes oder einer Fortsetzung des Lebens nach dem Tode, sind Überlebsel dieses uralten, hartnäckigen Strebens nach jenen Dingen, die unsere frühesten Vorahnen sämtlich als ‚Lebensspender' bezeichneten." Seinem Wesen nach erfüllt das Elixier daher vor allem zwei Wünsche: den nach Unsterblichkeit im nächsten Leben und der Wiedererlangung der Jugend in diesem; ich werde sofort auf die innige Beziehung zwischen beiden hinweisen. Lange vor der Ära Steinachs haben die Psychoanalytiker diese Sorge um die „Jugend" als Euphemismus für die Sorge um die männliche Kraft

1) Elliot Smith, op. cit., p. 25.
2) Ibid, p. 145.

erkannt, und Abraham[1] und Rank[2] haben gezeigt, daß alle magischen Fluida, welche diese Kraft zur Erhaltung der Jugend besitzen, Samensymbole sind, wie z. B. der göttliche Meth, Soma, Ambrosia, Nektar usw. Ich möchte im Zusammenhang mit dieser doppelten Funktion des Elixiers, seiner Kraft, die Jugend wiederzugeben und die Unsterblichkeit zu verschaffen, auf eine sehr interessante klinische Beobachtung hinweisen. Wenn ein Patient uns mit den Klagen konsultiert, daß er eine übergroße Furcht vor dem Tode (Thanatophobie) oder vor dem Jenseits hat, daß das Leben ihm so kurz erscheint und die Jugend so schnell verrinnt, also mit den Beschwerden, deren Heilung vom Lebenselixier erwartet wird, dann können wir mit absoluter Sicherheit etwas über sein Innenleben aussagen, da die Analyse solcher Symptome unfehlbar immer wieder zu den gleichen Ergebnissen führt. Jener Patient leidet an einer (bewußten oder unbewußten) Impotenzangst, einer Angst, die sich immer als Furcht vor der Kastration als Strafe für inzestuöse Wünsche ableitet. Da wir allen Grund zur Annahme haben, daß diese Wünsche die Hauptquelle aller Angst- und Schuldgefühle sind und daß Furcht und Abscheu vor ihnen im Primitiven noch stärker vorhanden waren, so ist es nicht erstaunlich, daß die Suche nach magischen Objekten, deren phallische oder samenähnliche Attribute diesen angstvollen Vorstellungen entgegenwirken könnten, in der Geschichte des Menschengeschlechts eine so ungeheure Rolle gespielt haben.

Die dritte und vielleicht wichtigste Ergänzung zur Theorie der Selbsterhaltung, die ich vorschlagen möchte, betrifft die Herstellung eines besseren Gleichgewichts zwischen den das Leben und den Tod betreffenden Vorstellungen. Es scheint mir, daß diese Theorie auf eine etwas morbide Überschätzung der Rolle der Todesfurcht gegründet ist, wobei ich natürlich die Bedeutung dieser Vorstellungen nicht anzweifeln will. Die Motive, mit denen wir uns beschäftigt haben, beziehen sich ebenso auf die positive Seite des Lebens wie auf diese negative. Der Wunsch nach unbegrenzter männlicher Kraft spielt eine größere Rolle als der Wunsch nach unendlicher Lebensdauer, da die letztere ja dem primitiven Seelenleben oft, dem unbewußten[3] immer als selbstverständlich erscheint, während die Erfahrung

1) Abraham, op. cit.

2) Rank: Völkerpsychologische Parallelen zu den infantilen Sexualtheorien. Enthalten in „Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung", 1919.

3) Die Ewigkeit ist eigentlich eine negative Vorstellung und bedeutet nur die Zeitlosigkeit, die so charakteristisch für das unbewußte Denken ist und daher auch für das pränatale Dasein.

fortwährend zeigt, daß der Leistungsfähigkeit und der Ausübung der Geschlechtsfunktionen Grenzen gesetzt sind. Klinisch bedeuten sowohl die Impotenzangst wie die Todesangst das Vorhandensein von Kastrationsbefürchtungen in Zusammenhang mit inzestuösen Wünschen; der von ihnen nicht Geplagte hat die Angst vor dem Inzest in sich überwunden.[1]

Die beiden Arten, wie die Wiedervereinigung mit der Mutter zustande kommen kann, für einen Teil oder das Ganze (Penis oder ganzer Körper) werden jede von den ihnen zugehörigen schreckhaften Vorstellungen begleitet: die erste von der Angst vor der Impotenz, d. h. der Kastration, die zweite von der Angst auf dem Wege über den Tod zum Paradies noch einmal den schrecklichen Geburtsweg durch den Scheidenkanal passieren zu müssen. Das Erstaunliche ist, daß die beiden Wünsche im Unbewußten ebenso einander gleichgesetzt werden wie die beiden Schrecken. Trotzdem sind diese beiden Wünsche — oder sollen wir sie wie das Unbewußte in einen zusammenfassen? — die oberste Triebkraft unseres Lebens, dessen letztes Ziel in ihrer Erfüllung liegt.

Die nächste Annäherung an die Befriedigung dieses Urwunsches wird in der glücklichen geschlechtlichen Vereinigung mit einem geliebten Objekt erreicht, was die Bedeutung dieses Aktes als Lebensbejahung und Verleugnung der Kastrations- und Todesängste erklärt. Das gilt aber nur insoweit, als der primäre Wunsch — ganz in den Mutterleib zurückzukehren — gegen die unvollkommene Form der Vereinigung eingetauscht wird, wie sie der Koitus darstellt und insoweit das primäre Liebesobjekt (die Mutter) für ein erlaubtes und zugängliches eingetauscht werden kann. Es scheint, daß keiner dieser beiden Austausche je vollkommen gelingt — wenigstens soweit das Unbewußte in Betracht kommt — so daß der Mensch zur unvollkommenen Befriedigung seiner tiefsten Wünsche verurteilt ist. Daher sein rastloses und unersättliches Streben nach anderem Ersatz für seinen Herzenswunsch. Daher die erstaunlichen Wanderungen und Forschungen der alten Ägypter, von denen uns die modernen Ethnologen erzählen. Es muß sich doch irgendwo eine wunderbare Insel[2] der Seligen mit schönen Mädchen, goldenen Früchten und einem „Jungbrunnen" finden.

1) Zum Beispiel durch die Umwandlung des Sexualwunsches und durch dessen Übertragung auf eine andere Frau als die Mutter, mit der er den Wunsch vollständig befriedigt.

2) Für den eigentümlichen Mutterleibsymbolismus dieses, vgl. das Kapitel über „The Island of Ireland" enthalten in meinem „Essays in Applied Psycho-Analysis", 1923. Ich hoffe, in einem zukünftigen Vortrag das interessante „El Dorado"-Thema zu behandeln, welches, wie Perry gezeigt hat, so eng damit verknüpft ist.

Aber auch den Kräften des Menschen zur Erforschung der Außenwelt sind Grenzen gesetzt, und er ist genötigt, sich schon nach wenigen Stunden immer wieder in die imaginäre Wiederherstellung der pränatalen Existenz zu flüchten, als die uns die Psychoanalyse den Schlaf kennen gelehrt hat.[1] Und wenn der Mensch auch im Angesichte des Todes angstvoll vor dem Gedanken an die schmerzvolle Wiedergeburt zurückschreckt, die das Sterben für sein unbewußtes Denken bedeutet, so kann er sich doch in seinem tiefsten Innern nicht der Hoffnung verschließen, daß er nach bestandenem Endkampf trotz aller seiner Enttäuschungen schließlich in die langersehnten friedlichen Gefilde eingehen und wieder an der verlorenen Seligkeit des Nirwana teilhaben wird.

1) Hier ist nebenbei gesagt die Lösung des Problems, das Perry angeregt hat — ob die zusammengekauerte Stellung, in welcher man die Körper in Höhlen beisetzt, in Beziehung stehen soll mit der Stellung während des Schlafes oder während des intrauterinen Lebens. Die Antwort ist — sie steht in Beziehung zu beiden, denn die beiden sind psychologisch dasselbe.

Die Sedna-Sage

Von Dr. Géza Róheim

I. Das Jahresfest der Eskimo

Hall beschreibt eine Festlichkeit der Nugumiut, welche ungefähr zur Weihnachtszeit stattfinden soll. Die Leute versammeln sich im großen Winterhaus und die Schamanen beten um ein fruchtbares Jahr. Am nächsten Tag wird ein Festessen im Freien veranstaltet; jeder verzehrt schweigend seinen Teil und wünscht sich verschiedene gute Dinge, die anscheinend von Sedna gewährt werden sollen. Dann folgt ein zeremonielles Trinken; jeder, der die Schale leert, gibt dabei Ort und Zeit seiner Geburt in feierlicher Weise an. Dann werfen sie sich gegenseitig Geschenke zu, im Glauben, daß ihre Freigebigkeit bei dieser Gelegenheit durch entsprechende Gaben von Sedna, der Göttin der Meerestiefe, gelohnt werden wird. Bald darauf folgt das Neujahrsfest. Zwei Männer (einer als Frau verkleidet) besuchen die einzelnen Hütten und löschen das Feuer aus, welches jedoch von ihnen angemacht wird. „Neues Feuer, neues Licht", damit soll die Sonne für das nächste Jahr auf magischem Wege erneuert werden.[1]

Da sie ihr Jahr mit dem Wintersolstitium beginnen,[2] kann der Neujahrscharakter dieser Sedna-Feier nicht zweifelhaft sein. Gewöhnlich gilt der Herbst als Zeitpunkt der Sedna-Feier und des Jahresanfangs. Darauf deuten schon die Orakel, die sich um das Fest gruppieren und sich auf das Fangglück des kommenden Jahres beziehen. Die Angakut (Schamanen) begeben sich auf die Reise zu Sedna, der Mutter der Seetiere, um von ihr das Schicksal des kommenden Jahres zu erfahren. Dann werden sie von Sedna

---

1) F. Hall: Life with the Esquimaux. 1865, 528. Vgl. die Julopfer der Sagazeit: . . . „*till ars ok fridar.*" Maurer: Die Bekehrung des norwegischen Stammes zum Christentume. 1856, I, 289, 292; II, 233, 243.

2) D. Cranz: Historie von Grönland. 1870, III, 293.

wegen ihrer Sünden (Übertretungen der Tabus) im vergangenen Jahre gerügt, es wird ihnen aber zugleich gute Gesundheit und reiche Beute in Aussicht gestellt, wenn sie sich künftighin bessern. Sie verspricht den Leuten durch den Mund der Angakut, daß sie bald zu Besuch kommen werde. Diese sind mit der Harpune in Bereitschaft, um Sedna wie eine Seehündin zu fangen. Sie erscheint auch, gleitet aber wieder zurück in die Meerestiefe. Die Leute versuchen ihre Ankunft durch Frauenaustausch zu beschleunigen. Nun fährt die Seele des Angakut hinunter zu Sedna und sticht sie mit einem großen Messer. Wenn er aus seinem Trancezustand erwacht und sein Messer mit Blut bedeckt ist, wird dies als günstiges Zeichen betrachtet.

Im kommenden Jahr wird es genug zu essen geben, denn Sedna ist den Menschen freundlich gesinnt, wenn es ihnen gelungen ist, sie zu schneiden. Die Eskimo können freilich diese merkwürdige Lust, die Sedna das Geschnittenwerden bereitet, nicht recht erklären: sie sagen nur, die Göttin fühle sich danach bedeutend wohler und es sei dasselbe, wie wenn man einer Durstenden Wasser reiche.[1] Diese Angaben beziehen sich auf die Einwohner des Baffinlandes und der Hudsonbai; es ist dem hinzuzufügen, daß genau dieselbe Zeremonie bei den Zentralstämmen beobachtet wird, jedoch nicht mit dem Zweck, um Sedna heranzulocken, sondern um sie zu vertreiben. Am Herbstfest erscheinen die Totengeister angeführt von Sedna, der Herrin der Unterwelt, und ihrem Vater, der über die toten Inuit herrscht. Den Schamanen liegt es ob, die Geister zu verjagen und die Sedna zu vertreiben. Auf dem Boden der Hütte wird ein Seehundsloch gemacht. Zwei Schamanen warten nun mit der Seehundsharpune, bis die Sedna erscheint. Wenn sie dann kommt, wird sie verwundet und kehrt in die Unterwelt zurück. Nachdem Sedna und die bösen Geister verjagt worden sind, veranstaltet jung und alt ein großes Fest. Sie müssen jedoch alle auf der Hut sein und die Schutzamulette auf den Kapuzen tragen, denn alle fürchten sich vor der Wut der verwundeten Sedna. Diese Amulette sind aus den ersten Kinderkleidern hergestellt.[2] Von Kapitän Much erfahren wir weitere wichtige Einzelheiten: Obwohl die Sedna hier nicht vertrieben sondern herangelockt wurde, wird sie an dem Tage nach der Schneidezeremonie doch genau wie sonst gefürchtet. Jeder trägt ein Amulett aus der Haut des Tieres hergestellt, welche die Mutter benützte, um den

1) F. Boas: The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay. Bull. Am. Mus. Nat. Hist. XV. 1901, 139.

2) F. Boas: The Central Eskimo. VI. Annual Report. 604.

Betreffenden nach der Geburt zu reinigen. Diese Tierhaut schützt vor Krankheit und sie glauben auch, daß sie dadurch „neu gemacht“ werden. Nun laufen sie um die Hütten „Hoo, hoo“ schreiend, bis sie irgend eine Kleinigkeit geschenkt erhalten. Hierauf folgt das Strickziehen. Die im Winter Geborenen ziehen auf der Wasserseite, die Sommerleute auf der Landseite. Siegt der Winter, dann gibt es genug zu essen, siegt jedoch der Sommer, dann wird es ihnen an manchem mangeln.[1] Bei den Zentralstämmen findet dieses Strickziehen auch statt; hier heißt es jedoch, daß der Sieg des Sommers schönes Wetter für den kommenden Winter bedeutet. Jetzt folgt eine höchst merkwürdige Zeremonie. Jeder bringt etwas Wasser und sie gießen es alle in eine Wanne. Nun trinken sie der Reihe nach vom Ältesten bis zum Jüngsten und dabei erklärt jeder in feierlicher Weise Ort und Jahreszeit seiner Geburt. Sie wünschen ruhiges Wetter, Seelenruhe und langes Leben.[2] Dann kommen die Quailertetang, die Maskenträger. Diese stellen Männer und Weiber einander gegenüber in zwei Reihen auf; sie gruppieren das Volk paarweise, indem sie je einen Mann mit einer Frau paaren. Diese laufen nun, von den Maskenträgern scheinbar verfolgt, entweder ins Männerhaus oder in die Hütte der Frau, wo sie eine Nacht und einen Tag wie Eheleute verbringen.[3] Dann zaubern bei den Zentralstämmen die Maskenträger gutes Wetter. Schließlich vereinigen sich die Männer, um die Maskenträger (zwei Riesengestalten) anzugreifen. Es gelingt ihnen auch, diese zu töten. Bald erwachen sie jedoch wieder zum Leben, erhalten von den Männern Wasser und werden über die Zukunft befragt.[4] Diese Quailertetang stellt man sich als Dämonen vor, die in ihrem eigenen Land wohnen und die Menschen bloß anläßlich der Herbstfeste besuchen. Bei den Akudnirmiut an dem Westufer der Hudsonbai nennt man die herbstlichen Maskenträger *mirqussang* und sie erscheinen als Mann und Frau. Sie versuchen mit zusammengebundenen Füßen in die Hütten einzudringen, werden aber daran von den Inuit durch vorgespannte Seehundsriemen gehindert. Stolpern sie über diese Riemen, so bekommen sie wie oben die Quailertetang eine Tracht Prügel, gelingt ihnen aber der Einbruch, dann löschen sie das Feuer aus.[5] Die Nugumiut (Frobisherbai) haben drei Maskendämonen, genannt Ekko, Ekkotow und Noonagekshown. Mit hüpfendem Schritt kommen sie und bedrohen die Leute mit ihren

1) F. Boas: Baffin Land 140, 141.
2) F. Boas: Baffin Land 141; The Central Eskimo 605.
3) F. Boas: Baffin Land 141; The Central Eskimo 605.
4) F. Boas: The Central Eskimo 605, 606.
5) F. Boas: The Central Eskimo 608.

langen Spitzhüten. Der Noonagekshown erscheint im Frühling und im Herbst: er bringt gutes Wetter, reichliche Jagdbeute und verteilt die Frauen unter den Männern.[1] Bei den Akuliaq (Hudson Strait, Nordufer) erscheinen die Maskendämonen wieder unter dem Namen Ekko als Mann und Frau. Der Mann hat eine hornartige Kappe, ein hervorstehendes, konisches Mundstück und einen langen Penis. Die Masken erscheinen, sprechen kein Wort, doch geben sie durch ihr Stöhnen den Leuten zu verstehen, daß jemand ein Verbot übertreten hat. Sie schreiten unter den versammelten Leuten rücklings einher, ergreifen die Tabubrecher, die nun herausgeschleppt und zur Beichte gezwungen werden.[2]

Die Herbstfeier der Eskimo müssen wir trotz der zeitlichen Verschiebung vom Gesichtspunkt der europäischen und sonstigen Frühjahrsbräuche aus zu verstehen suchen. Ebenso wie in unseren Frühjahrsriten, finden wir auch hier den Kampf des Sommers gegen den Winter,[3] die Sitte der Neuverteilung der Weiber[4] und das Sündenbockjagen.[5] An der Nordspitze von Alaska wurde Tuna (wahrscheinlich dasselbe wie *tungaq* = Totengeist) bei dem Neuerscheinen der Sonne nach langer Winternacht vertrieben.[6] Möglicherweise beruht daher auch der Bericht von Kumlien, der von einer Vertreibung der bösen Geister im Vorfrühjahr spricht, nicht auf einem Mißverständnis, wie F. Boas es annimmt. Bevor sie auf die Rehjagd gehen, muß das „böse Reh“ ausgetrieben werden. Die Zeremonie besteht in einer Jagd auf ein eingebildetes Reh, welches zu Tode gehetzt wird. Diejenigen, denen es gelingt, dem bösen Reh einen Stoß zu geben, besonders aber derjenige, der ihm den Todesstoß gibt, werden viel Glück auf der Rehjagd haben, da das böse Reh nicht da ist, um ihre Pfeile abzuwenden.[7]

1) F. Boas: Baffin Land 141, 142.

2) F. Boas: Baffin Land 491.

3) P. Sartori: Sitte und Brauch. 1914, III, 5, 7, 13, 81, 120, 124, 133, 161, 179, 195, 202, 234, 271. J. G. Frazer: The Dying God. 1911, 254 bis 266. Hoffmann-Krayer: Feste und Bräuche des Schweizervolkes. 1913, 139. A. Dietrich: Kleine Schriften. 1911, 324. Sommertag.

4) J. G. Frazer: The Magic Art and the Evolution of Kings. 1911, II, 64. Sartori: l. c. 104, 109, 183, 229. Mannhardt: Wald- und Feldkulte. I, 1904, 443 bis 492.

5) J. G. Frazer: The Scapegoat. 1913, 224 bis 228. Mannhardt: l. c. 257. P. Drechsler: Sitte, Brauch und Volksglauben in Schlesien. 1903, I, 57.

6) J. G. Frazer: The Scapegoat 124. (Report of the International Polar Expedition to point. 1885, 42.) Nach anderen Quellen scheint es sich doch nicht um einen Geist, sondern um das ganze Heer der Seelen zu handeln. J. Murdoch: Ethnological Results of the Point Barrow Expedition IX. Report 431.

7) F. Boas: The Central Eskimo 607. L. Kumlien: Contributions to the Natural History of Artic America. 1879, 607.

Nun wollen wir auch zeigen, daß das Vertreiben der Sedna nicht bloß ein Exorzismus, sondern auch eine Sündenbockzeremonie[1] im engeren Sinne ist, da damit die Idee des Loswerdens von der Sünde einhergeht. Darauf deutet schon die Sitte der Sündenbeichte, weiter führt uns aber die eigentümliche Idee, wonach der Zauberer von der Sedna gewisse Anhängsel abschneidet. Was diese Anhängsel sind, wird nicht gesagt, doch meint F. Boas, es könnten wohl die Sünden der Leute sein.[2] Die Analogie, auf die er sich bei dieser Konjunktur stützt, ist der Fall des Tupilak. Nach einem Todesfall bleibt die Seele drei Tage lang am Körper haften. Werden während dieser Trauerperiode die Tabus nicht beobachtet, so heften sich die materialisierten Tabubrüche, beziehungsweise die Übergriffe der Leute an diese Seele. Diese Sünden quälen die Seele des Toten. Die Seele geht im Dorf umher und trachtet, sich der Last zu entledigen, indem sie nun ihrerseits diejenigen quält, durch deren Sünden ihr diese Qual bereitet wurde. Schweres Schneegestöber, Krankheit und Tod bilden das Gefolge einer solchen sündenbelasteten Seele. Das ist der *tupilak*, der wie Sedna im Herbst in den Dörfern erscheint. Es ist nun die Aufgabe der Schamanen, diese Tupilak in normale Seelen zurückzuverwandeln. Dies geschieht, indem die Sünden von den Tupilak abgeschnitten werden. Triumphierend zeigen sie, genau wie bei Sedna, ihre blutigen Messer auf.[3]

Zunächst fällt auf, daß wir hier Elemente des Pubertätsrituals in Verquickung mit dem Sündenbockjagen finden. Als solches ist vor allem schon das Auftreten der Maskendämonen zu verstehen; dann haben wir noch andere Züge, die auf Geburt und Wiedergeburt hindeuten. Man trägt ja Amulette, die aus den Häuten von Tieren hergestellt werden, denen in dem Geburtsritus eine besondere Bedeutung zukam, und es heißt, daß man durch diese Amulette „neu gemacht" werde. Wenn man versucht, aus den Sagen und Märchen die Rolle dieser Amulette in der Vorstellungswelt der Eskimo zu verstehen, so bemerkt man bald, daß man es hier eigentlich mit den persönlichen Totems oder Manitus der Nordamerikaner zu tun hat. Im Besitze eines Bärenhautamuletts kann man sich in einen Bären verwandeln.[4] Ebenso verleiht ein Vogel- oder Seehundsamulett einem die Gabe, die Gestalt dieser Tiere anzunehmen.[5] Mit einem Lachsamulett gleitet man

1) Diese Arbeit stellt nämlich ein Kapitel aus einer Abhandlung über das Thema „Sündenbock" dar.

2) F. Boas: Baffin Land 139.

3) F. Boas: Baffin Land 131.

4) H. Rink: Tales and Traditions of the Eskimo. 1875, 168.

5) H. Rink: l. c. 22.

aus den Händen seiner Feinde wie der Lachs.[1] Auch sonst teilt der Eskimo die Eigenschaften des Tieres, aus dessen Haut sein Amulett gemacht ist.[2] Genau so verfertigen die nordamerikanischen Indianer aus der abgezogenen Haut ihrer persönlichen Totemtiere ihre Amulette, welche den *rapport* mit dem Tier gewährleisten und die Eigenschaften des Tieres auf den Menschen übertragen sollen.[3]

Nun glaube ich aber nachgewiesen zu haben, daß das Manitu-Suchen eigentlich der Pubertätsritus der nordamerikanischen Indianer ist.[4] Jetzt verstehen wir wohl, warum man durch das Tragen dieser Amulette „neu gemacht" wird; ist ja die Idee des Todes und der Wiedergeburt das eigentliche Kennzeichen der Pubertätsriten. Hierauf deutet auch die eigentümliche Zeremonie mit dem Wassertrinken, Nennen des Geburtsortes und Wünsche um gutes Wetter; man ist versucht, dabei an eine Wiederholung der Geburt, des ersten Saugens und der Periode der Gedankenallmacht zu denken. Das Töten und Wiederaufleben der Maskenträger entspricht dem Töten und der Wiederbelebung der Jünglinge, genau dasselbe findet sich in den Karnevalsbräuchen in Europa.[5] Dazu kommt noch ein drittes: die Überbleibsel eines periodisch wiederkehrenden Fruchtbarkeitskultes. Als solche müssen wir vor allem die Sitte der festlichen Zeitehe ansehen. Auch die Maskenträger, unter deren Patronat übrigens diese Zeitehe steht, sind deutlich als phallische Dämonen zu erkennen, vor allem durch den langen Penis, den sie tragen, dann aber auch durch die verschobenen Phalloi, d. h. das hervortretende Mundstück der Maske und den Spitzhüten. Endlich fügt sich auch der Ritus der Erneuerung des Feuers als Erneuerung der Libido ungezwungen in dieses Schema ein.

II. Die Mutter der Seetiere

Der Schlüssel zur Deutung dieses Festes liegt aber in der Gestalt der großen Göttin Sedna. Die Zentralstämme (Oqomiut und Akudnirmiut) erzählen von einem Vater, der einsam mit seiner Tochter Sedna lebte. Sie

1) H. Rink: l. c. 182.

2) H. Rink: l. c. 445, 194 bis 197, 429. Nelson: The Eskimo about Bering Strait. 1899, 429. Vgl. F. Boas: The Eskimo of Baffin Land etc. 151. Nelson: 436, 437. H. Rink: 52, 53.

3) J. Teit: The Thompson Indians of Brit. Col. Jesup. N. P. E. 1900, 354, 355; The Shuswap. ibid. 1909, 605 bis 607. J. G. Frazer: T. and E. III, 385, 386.

4) Róheim: Das Selbst. Imago VI, 492.

5) Mannhardt: W. und F. K. I, 358. Réthei-Prikkel: A magyarság táncai. 1924, 200. Cl. A. Miles: Christmas in Ritual and Tradition. 1912, 300. W. Ridgeway: The Origin of Tragedy. 1910, 16 bis 24.

schlägt alle Bewerber aus, bis im Frühjahr der *Fulmar* (ein Wasservogel), ihr in verlockender Weise das Land der Vögel schildert. Da sie jedoch von dem Reich ihres Gemahls enttäuscht ist, sehnt sie sich nach ihrem Vater, der dann auch im nächsten Frühling erscheint und den Vogel tötet. Die Vögel setzen den Fliehenden nach, ihr Boot droht im Sturm umzukippen, da beschließt der Vater, Sedna den Vögeln auszuliefern und wirft sie über Bord. Sie klammert sich an das Fahrzeug; ihr Vater schneidet ihr das erste Glied vom Finger ab; da entstehen die Walfische. Da sie sich noch immer anklammert, wird auch das zweite Glied abgeschnitten; daraus werden die Seehunde *(Phoca barbata)*. Nun glauben die Vögel, Sedna sei umgekommen und der Sturm legt sich. Sedna wird von ihrem Vater ins Boot zurückgenommen. Sie schwört aber Rache und befiehlt ihren Hunden, dem schlafenden Vater Hände und Füße abzufressen. Der Vater verflucht sich selbst, die Tochter und ihre Hunde; die Erde öffnet sich unter ihnen, um sie zu verschlingen. Seither leben sie alle in der Unterwelt; dort ist Sedna Herrscherin.[1] Eine zweite Variante wurde, auch bei den Zentralstämmen, in Gesangform aufgezeichnet; ihr fehlt die Hundeepisode (es wird nur angedeutet, daß Sedna mit einem Hundefell bedeckt wird und dann in der Flut verschwindet). Aus den Fingergliedern entstehen hier Walfische, Seehunde und eine zweite Seehundsart. Der Vater sticht Sedna das eine Auge aus und tötet sie. Außer dem Vater ist auch der Bruder an der Rettungsexpedition beteiligt.[2] In der Ungavagegend (Hudsonbai) ist die Heldin einfach eine arme Frau, die man ins Wasser wirft, weil man sie nicht füttern will. Aus den Fingern werden Seehunde, Walrosse, Walfische und weiße Bären; und der weiße Bär will die Männer töten, aus Rache für die abgeschnittenen Finger.[3] Das Essen spielt auch in der Smith-Sound-Variante eine Rolle. Ein Mädchen fängt an, ihre Eltern aufzufressen. Der Vater macht mit ihr eine Bootfahrt, dabei schneidet er ihr die Finger ab, weil sie nicht heiraten wollte. Aus den Fingern entstehen die verschiedenen Seehundsarten außer der *Phoca barbata*,[4] (während andere Varianten gerade diese Art hervorheben). In der Variante von Cumberland Sound heißt die Uinigumissuitung, d. h. „die, die keinen Gatten haben

1) F. Boas: *The Central Eskimo* l. c. 584.

2) Rink-Boas: *Eskimo Tales and Songs. Journ. Am. F. L. II*, 127. F. Boas: The Central Eskimo 585.

3) L. M. Turner: Ethnology of the Ungava District. XI. Report. 262, 263.

4) Kroeber: Tales of the Smith Sound Eskimo Journ. Am. F. L. XII, 179. In der Alaskavariante kommt auch der Lachs unter den so entstandenen Tieren vor (Murdoch: Legendary Fragments from the Point Barrow l. c.).

will". Ein weiß und rot betupfter Stein verwandelte sich in einen Hund. Von diesem hatte sie viele Kinder, manche von denen wurden Eskimo, andere Europäer und wieder andere wurden Inuarudligat, Ijiqut und Adlet. Die Kinder machten zuviel Lärm, so daß ihr Großvater die ganze Familie auf einer Insel aussetzte. Täglich kam der Hund zu ihnen und brachte ihnen Fleisch. In der Abwesenheit des Hundes kommt ein zweiter Bewerber, dem sie auch willig über die Fluten folgt. Der Vater erscheint als Retter, wird aber von dem zweiten Gatten, dem Sturmvogel, verfolgt. Da sie sich weigert, ihm wenigstens ihre Hände zu zeigen, entsteht ein Sturm. In seiner Angst will der Vater das Mädchen opfern; Abschneiden der Finger: Walfisch, *Phoca barbata*, Seehund. Ihr linkes Auge wird vom Vater ausgeschlagen. Nun tötet der Vater den Hundegemahl, indem er ihm Steine statt Fleisch um den Hals bindet. Alle drei (Sedna, Vater, Hund) leben unter der Meeresoberfläche. Sedna „*has but one eye and she cannot walk but slides along, one leg bent under, the other stretched out.*"[1]

Schon vom rein stilistisch-literarischem Standpunkt ist es augenfällig, daß wir es mit einer Erzählung zu tun haben, die aus zwei Sagen verschiedenen Ursprungs zusammengeleimt ist. Die eine Sage handelt von der Frau, die einen Hund zum Gatten hat, und ist eigentlich, wie wir noch sehen werden, eine kontinentale Sagenbildung. Die zweite Erzählung behandelt den Ursprung der großen Göttin Sedna, ihre Ehe mit einem Seevogel; es ist dies eine echte Küstensage, der Mythos eines Volkes, dem das Meer alles bietet und bedeutet.[2]

Wir wollen nun jene Eskimovarianten von der Hundeehe heranziehen, denen das Motiv des Vogelgatten abgeht.

Saviqong („Messer-Mann") lebte mit seiner Tochter („Mädchen", auch genannt: „die keinen Mann haben will"). Sie verliebt sich in den weiß und rot betupften Hund Ijiqang („Mächtiges Auge", vgl. den weißen und roten Stein oben). Die Kinder (fünf Adlet; fünf Hunde) sind sehr gefräßig: Aussetzung, Insel. Steine anstatt Fleisch: Rache der Frau; die jungen Hunde zerfressen dem Großvater Hände und Füße. Als Vergeltung Abschneiden der Finger und Ursprung der Seetiere, Ursprung der Adlet und

1) F. Boas: Baffin Land 163 bis 165. Siehe auch F. Boas: Die religiösen Vorstellungen der zentralen Eskimo. Petermanns Mitteilungen, 1887; 302. F. Boas: The Eskimo. Trans. Roy. Soc. Canada, 1887. Section II, 35.

2) Die *Mother of Walrus* der Chukchen ist natürlich die Sedna der Eskimo. (Motiv der abgeschnittenen Finger auch hier.) Sie sind sich des Gegensatzes zwischen kontinentaler und Küstenreligion voll bewußt. W. Bogoras: The Chukchee. J. N. P. E. VII, 1907, 315 bis 318.

der Europäer.[1] Eine Variante von der Westküste der Hudsonbai enthält wieder das Motiv von der Farbe des Hundes; er hat einen weißen Bauch und es wird aus ihm ein Mann im weißen Pelz. Nachdem der Großvater den Vater (den Hund) getötet hat, nimmt er seine Stelle im Boote ein und bringt seiner Tochter täglich das Fleisch. Die jungen Hunde lecken erst das Blut ihres Vaters am Kajak und dann töten sie ihren Großvater; Ursprung der Indianer und Europäer. Die Frau ist Nuliayoq, sie lebt mit dem Vater und dem Hund unter dem Meer.[2] In einer Cumberland-Sound-Variante trägt der Hundegatte Hosen von rotem Hundsfell. Es war der Hund ihres Vaters. Aussetzung; Steine statt Fleisch. Der ertrunkene Hund wird von Sedna in ihrem Haus aufgenommen. (Sedna ist also nicht die Heldin!) Blutlecken und Auffressen des Großvaters. Ursprung der verschiedenen Rassen, auch der Eskimo.[3] Die Smith-Sound-Variante verdient noch erwähnt zu werden; hier fressen die jungen Hunde nicht ihren Großvater, sondern den alten Hund, ihren eigenen Vater.[4]

Die Sage von der Hundeehe findet sich auch bei Indianerstämmen von den unmittelbaren Nachbarn der Eskimo im Norden bis zu den Cheyenne und Arapaho im Süden. Vergleichen wir nun dieses Material mit dem Inhalt der Eskimosagen, so stellt sich erstens der historische Zusammenhang, dann aber auch der unbewußte Sinn der Hundeehesagen heraus. Wir sind berechtigt, auf einen historischen Zusammenhang zu schließen, wenn sich die Übereinstimmung nicht nur auf den eigentlichen Inhalt, sondern auch auf nebensächliche Züge erstreckt. In der Cheyenne-Variante (auch den Arapaho bekannt) wird der Unbekannte durch die rote Farbe, die bei Tageslicht an seinem weißen Mantel sichtbar wird,[5] als des Vaters Hund erkannt, ähnlich bei den Thompson-River-Indianern.[6] In der Fraser-River-Variante ist es ein schwarzer Hund; das Mädchen beschmiert ihre Hände mit Fett und roter Farbe.[7] Oder in weiterer Abwandlung: das Mädchen beschmiert sich den Bauch mit Fett, um den Hund zu verführen.[8]

1) Boas and Rink: Journ. Am. F. L. II, 125. Cumberland Sound.
2) F. Boas: Baffin Land 327, 328.
3) F. Boas: ibid. 165 bis 167.
4) Kroeber: Tales of the Smith Sound Eskimo. Journ. Am. F. L. XII, 168. (Siehe auch Nansen: Eskimoleben 239. Rasmussen: Neue Menschen 125. Rink: Eskimo Tribes 17; Tales 471. Journ. Am. F. L. II, 124. W. Thalbitzer: The Ammassalik Eskimo. Meddelelser om Gronland. XXXIX, 270. G. Holm and J. Petersen: Legends and Tales from Angmagsalik.)
5) A. L. Kroeber: Cheyenne Tales. Journ. Am. F. L. 1900, XIII, 181.
6) J. Teit: Traditions of the Thompson River Indians of British Columbia. 1898, 62.
7) F. Boas: Indianische Sagen von der Nordpazifischen Küste Amerikas. 1895, 27.
8) J. Teit: Traditions of the Lillooet Indians. Journ. Am. F. L. 1912, 316.

Die Erkennungsfarbe kann auch weiß sein;[1] das Ursprüngliche dürfte aber die rote Farbe sein, mit der sich das Mädchen die Hände beschmiert und die dann am Morgen an dem Hund ihres Vaters sichtbar wird.[2] In dieser Form wird die Sage wohl die Entstehung der Menstruation aus dem Geschlechtsverkehr mit dem Hund erklärt haben, der nächtliche Besucher ist dann vom Blut rot befleckt. „Ein Häuptling, Namens Ālk hatte einen Hund mit häßlichen Triefaugen. Einst sprach die Tochter Ālks, welche gerade menstruierte und deshalb ihr Zimmer nicht verlassen durfte: Lasset den Hund nicht in mein Zimmer kommen, denn ich mag ihn nicht sehen, während ich esse.“ Als er sich doch hereinschlich, bestrich sie unbemerkt seinen Kopf und Rücken mit roter Farbe.[3] Wenn wir aber die Parallelen dieses Motivs außerhalb des Kreises der Hundeehesagen heranziehen, erfahren wir einerseits, daß die rote (oder schwarze, weiße) Farbe als Erkennungszeichen in Inzestsagen vorkommt und anderseits, daß gewisse Züge dieser Inzestsagen den Schluß auf eine Menstruationssage nahe legen. In einer Sage von den *Lower Utāmqt* ist der nächtliche Besucher, der durch die rote Farbe erkannt wird, der Bruder; die Sage endet damit, daß die Geschwister sich zusammen verbrennen.[4] Dann finden wir dasselbe Motiv auch in einer ganzen Reihe von nordwestamerikanischen und Eskimosagen, die mit der Sonnen- und Mondverwandlung des Geschwisterehepaares enden; die Flecken sind die Mondflecken, wahrscheinlich eben darum, weil sie ursprünglich Menstruationsblut bedeuten.[5] Die Sage ist auch in Südamerika verbreitet; hier finden wir auch bei den Arekuna die Angabe, daß die Farbenflecken am Mond vom Menstruationsblut des Mädchens herstammen.[6]

1) L. Farrand: Traditions of the Chilcotin. Jesup. II, 7.

2) J. Teit: Mythology of the Thompson Indians. Jesup. VIII, 354.

3) F. Boas: Indianische Sagen. 263.

4) J. Teit: Mythology of the Thompson Indians. Jesup. VIII, 287; siehe auch F. Boas: Indianische Sagen. 37. J. Teit: Journ. Am. F. L. 1912, 340.

5) D. Cranz: Historie von Grönland. 1770, III, 295. P. Egede: Nachrichten von Grönland. 1790, 75. Nansen: Eskimoleben 235. H. Rink: Tales and Traditions 236. F. Boas: Die religiösen Vorstellungen der zentralen Eskimo. Petermanns Mitteilungen. 1887, 311; Baffin Land 1890, 173, 306, 307; The Central Eskimo. Rep. XI, 597, 598. G. Holm and J. Petersen: Legends and Tales from Angmagsalik. Meddelelser om Gronland. XXXIX, 1914, 253. Nelson: The Eskimo about Bering Strait. Rep. XVIII, 481, 482. Turner: Ungava. Rep. XI, 264. Kroeber: Journ. Am. F. L. XII, 1899, 179, 180. F. Boas: Sagen 30, 37. Krause: Tlinkit 270. Mooney: Cherokee. XIX. Rep. 256, 257. Ehrenreich: Mythen 37. Koch-Grünberg: Vom Roroima zum Orinoco 1916, II, 54, 55. C. Nimuendaju-Unkel: Z. f. E. 1914, 331; ebenda 1915, 382. D. Piesini: Anthropos. V, 704, 705.

6) Koch-Grünberg: II, 54, 55.

Die Berechtigung dazu, diese Sagen zur Deutung der Hundeehegruppe heranzuziehen, gibt uns die Tatsache, daß sich auch unsere Erzählung häufig mit einem Geschwisterinzest fortsetzt.[1] Ist aber der zweite Akt des Dramas ein Geschwisterinzest, so dürfte erfahrungsgemäß hinter der Symbolik des ersten ein Vaterinzest zu suchen sein. Es war ja von allem Anfang an nicht schwer zu erraten; des Vaters Hund ist der Penis des Vaters, und die Sage ist eine im eigentlichen Sinne des Wortes totemistische.[2] Diese Hunde sind die nächsten Verwandten der Hunde der Micmac, die von Fingergröße sind, jedoch beim Gebrauch riesengroß werden[3] und bedeuten dasselbe wie der Hammer und die Spähne des Vaters, die ebenso durch die rote Farbe zu erkennen sind.[4]

Die Sage handelt also von der Ehe mit dem Vater, benützt aber die Technik der Spaltung zur leichteren Verhüllung des verdrängten Inhalts. Der Vater als Geschlechtswesen wird durch seinen Penis (Hund) vertreten,[5] als moralische Instanz bleibt er aber bestehen und verurteilt den Durchbruch der libidinösen Urtriebe. Bei den Eskimo wurde dieser Stoff weiter gebildet und mit dem ureinheimischen Sedna-Mythos verlötet. Laut einigen Indianervarianten verläßt der Stamm nach der Sitte, wie sie noch heute besteht, einfach die Übeltäterin, die dann aber durch die außerordentlichen Fähigkeiten ihrer Hundesöhne von dem Hungertode gerettet wird. Ihr Reichtum lockt nun die früher Empörten heran; die Hundesöhne rächen sich, indem sie die Boote zum Kentern bringen, wobei dann alle ertrinken.[6] Bei den Eskimo ist es anders, aber wohl in Anlehnung an diese Stelle erzählt; Frau samt Hundekindern werden auf einer Insel ausgesetzt und nun von

1) E. Petitot: Traditions indiennes du Canada Nord-Ouest 1887, 306. Krause: Tlinkit 270.

2) In drei Fällen (F. Boas: l. c. 25, 94 und E. Petitot 306) handelt es sich tatsächlich um eine Stammessage.

3) S. T. Rand: Legends of the Micmacs. 1894, 286.

4) F. Boas: l. c. 25, 41.

5) Bei den Koryak schneidet der „Schöpfer" seinen eigenen Penis ab, verwandelt das Glied in einen Hund und schickt es seiner Frau. Jochelson: The Koryak Jesup North Pacific. 1905, 139. Von einem Menschen, der Inzest begangen hat, sagen die Dakota, „er ist wie ein Hund, er ist ein Hund". St. R. Riggs: Dakota Grammar. 1893, 147.

6) F. Boas: Indianische Sagen 93. 115, 133, 265. Manche Varianten (F. Boas: Sagen 93, 132. J. Teit: Lillooet. Journ. Am. F. L. 1912, 316) betonen die verschiedenen Beschäftigungen der Hundekinder, dem Sagenstil entsprechend ist hier ein Anlauf zur Erklärung des Ursprungs der Beschäftigungen genommen. Bei den Lillooet wird dann eine Erklärung der verschiedenen Hautfarben der Indianer daran geknüpft, wodurch der Übergang zur Schlußformel der Eskimosagen (Ursprung der Indianer, Europäer, Eskimo) gegeben ist.

dem Vater durch den Hundegatten gefüttert. Da wir wissen, daß sich die Inselphantasie regelmäßig als Vertreterin der Intrauterinlage erweist, können wir auch diese Episode verstehen; vor der Geburt wurden die Kinder im Mutterleib von dem Vater durch seinen Hund (Penis) „gefüttert".[1] Sie lohnen ihm dies, indem sie ihn auf Anstiften der Mutter zerreißen. Dem Wortlaut der Sage folgend, müßten wir ja sagen; sie zerreißen ihren Großvater, der ihren Vater getötet hat. Die Retributionsangst, die hier im Spiele ist, erhält durch eine Umkehrung einen guten Sinn; sie töten ihren Vater, da er ja auch seinen Vater, d. h. ihren Großvater, getötet hat. Das ist der Stoff, der in die Sedna-Sage eingedrungen ist; vermutlich durch die Anziehung verwandter *ubw.* Inhalte. Tatsächlich finden wir ihn auch in der echten Sedna-Sage (Wasservogel) und den Gegensatz zwischen diesem Tier und dem Vater. Wir werden hier ebenfalls die Umkehrung zu Hilfe nehmen und sagen, das Tier ist der Vater und im Frühling, der Brunstzeit, wird das Mädchen durch die jungen Helden der Bruderhorde[2] (in einer Variante ist es der Vater und ihr Bruder)[3] aus seiner Gewalt gerettet. Was bedeutet nun das Abschneiden der Finger? Wir werden an der Umkehrung des Sagentextes festhaltend sagen: nicht der Vater opfert dem Tiergatten, sondern die zukünftigen Gatten dem Tiervater. Und weiter, das Opfer ist gar kein Opfer, sondern gerade das entscheidende Durchbrechen der Vaterrechte. Aus den abgeschnittenen Fingern entstehen aber die Seetiere, wie in dem Sedna-Fest handelt es sich demnach in der Sage um das Trauma der Geburt;[4] mit dem Geborenwerden „töten" die Kinder die Mutter, die

1) Die Erzählung davon, wie die Kinder zuerst geboren wurden (früher wurden sie im Schnee gefunden), enthält eine schlagende (nachträglich gefundene) Bestätigung dieser Deutung. Die jetzige Lebensweise und Gewohnheiten der Eskimo gehen auf Akkolookjo und Omerneeto (als Urelternpaar) zurück. Sie pflegte ihre Schuhe nicht zuzuschnüren und eines Tages kroch die Seele eines ungeborenen Kindes über die Schuhschnur (Umkehrung der Reihenfolge; Nabelschnur) der Frau in die Gebärmutter. Eines Tages erzählt das Kind den Eltern, wie es vor der Geburt gelebt hat. „Dort war ich wie in einem kleinen Haus. Jede Nacht, wenn ihr koitiertet, kam ein Hund herein, erbrach sich, so daß ich Nahrung hatte und wachsen konnte." F. Boas: Baffin Land, 483. In allen Sagen wird das Essen (erst Fleisch, dann Steine) in ein Paar Stiefel getan; die Rolle der Stiefel in obiger Erzählung macht es unzweifelhaft, daß das Fleisch in den Schuhen den Penis in der Vagina bedeutet.

2) Der Vater tötet den Vogelgatten und wird von einer Schar des Vogelgeschlechtes verfolgt. F. Boas: The Central Eskimo 584.

3) F. Boas: The Central Eskimo 585.

4) Siehe O. Rank: Das Trauma der Geburt. 1924. Die Arbeit über die Sedna-Sage war schon im Herbst 1923 vollendet, als ich die neuen Bücher von Ferenczi und Rank las, mußten nur einige Ausdrücke abgeändert werden. Allerdings waren mir die Anschauungen von Ferenczi aus seinen Vorträgen bekannt.

im Meer versinkt. Der Sturm, der sich beim Abschneiden der Glieder legt, hat aber nicht in der Natur, sondern in Mann und Weib getobt und es ist eigentlich nicht die Frau, die dabei in eine feuchte Umgebung versinkt, sondern der Finger, d. h. der Penis oder das Kind. Wir greifen nun endlich auf den Ritus zurück, nachdem wir durch die Analyse der Überlieferung ein Stück weit vorwärts gekommen sind. Das Herbstfest der Sedna wird ja abgehalten, weil ein Mangel an jagdbaren Seetieren herrscht und die Ursache dieses Mangels darin besteht, daß Sedna, die Mutter der Seetiere, diese in ihrem Haus, d. h. in ihrem Leib zurückhält. Zu solchem Tun hat sie guten Grund, sie wird durch die ihr anhaftenden Sünden der Menschheit gequält, und trachtet, sich auf diese Weise zu rächen. Wir erfahren auch, was diese Sünden eigentlich sind; die totgeborenen Kinder, die sich ihr an den Kopf hängen „wie die Schlangen um das Haupt der Medusa".[1] Es ist ganz folgerichtig, wenn eine Gesellschaft, die sich vor den totgeborenen Kindern mehr wie vor allem anderen ängstigt,[2] die sonst auf den Urvater zurückgehenden Moralverbote und Hemmungen von einer Muttergöttin ableitet.[3] Alle Totgeburten bleiben an der Sedna haften, d. h. sie ist eine mythische Verdichtung der menschlichen Mütter.[4] Was tut nun der Zauberer, um diesem qualvollen Zustand ein Ende zu bereiten? Durch ein Loch im Boden des Zeltes steigt er hinab in die Meerestiefe, gefahrvolle Engen passierend gelangt er zu Sedna, schneidet ihr die lästigen Anhängsel vom Haupt und führt so das Hervorkommenlassen der Seetiere, d. h. die Geburt herbei.[5] Er wiederholt demnach den mythischen Vorgang,

1) P. Egede: Nachrichten von Grönland. 1790, 130. H. Rink: Tales and Traditions 40. Nansen: Eskimoleben 221. F. Boas: Baffin Land 120, 130; The Central Eskimo 586. G. Holm: Ethnological Sketch of the Angmasalik Eskimo. Meddelelser. XXXIX, 83.

2) „Bringt eine ein totes Kind zur Welt, das irgend einen Fehler oder Gebrechen hat, so machen die Angekoke es gleich zu einer Mißgeburt und sagen, daß es wieder lebendig werden und ihre Seehunde verjagen wird. Wird ein Mädchen alt, so schreiben sie ihr ein Angiek, d. i. eine unzeitige Geburt zu, welche ein Gespenst wird, das alle Tiere fliehen." P. Egede: l. c. 207, vgl. 223.

3) Vgl. O. Rank: Das Trauma der Geburt. S. 87.

4) Die Eskimo von Pondsbai sagten in bezug auf andere Eskimostämme „kein Wunder, daß sie schlechte Leute sind, sie glauben ja nicht an Sedna." F. Boas: Baffin Land 48. Die Vorstellung der Sedna erscheint an dem Westufer der Hudsonbai gespalten; eine Schwester ist Urahnin der Menschheit (das ist die Hundegattin), die andere (die Frau des Vogels) ist Mutter der Seetiere. F. Boas: Baffin Land 490.

5) „In der Tranbütte, die unter ihrer Lampe steht, schwimmen die Seevögel herum." D. Cranz: Historie von Grönland. 1770, 264. „Wenn seine Hexerei zu Ende war, konnten sie im Boden ein Loch sehen." „Tornarsuks Ältermutter (Sedna) . . . wohnt in einem sehr großen Haus" (über das Haus als Symbol des Frauenleibes siehe

wobei es keinem Zweifel unterliegt, daß das Loch, die von reißenden Tieren gehütete Türe, die Vagina und die Meerestiefe die Tiefen des Fruchtwassers sind. Auf seiner gefahrvollen Reise handelt er ja, wie der Sündenbock, als Vertreter der Gemeinschaft und die Natur der Reise wird eben durch die Handlungen, durch die er unterstützt werden soll, unzweifelhaft: während der Angekok bei Sedna ist, tauschen die anderen ihre Weiber aus, d. h. sie vollführen einen sakralen Koitus.[1] Die Kastrationsangst manifestiert sich darin, daß die Sage den Koitus als ein Abschneiden darstellt. Die Urmutter ist eben die Entjungferte, zum Weib gemachte, Kastrierte, während der Urvater „der Mann mit dem Messer", der Kastrator ist.[2] Die Angst hängt eng mit der Annahme zusammen, daß irgendwo in der Gemeinde ein totgeborenes Kind vorhanden sei. Wir glauben, das Gefahrvolle an dem totgeborenen Kind sei eben der Umstand, daß es mit besonderem Nachdruck auf die sonst latenten Zusammenhänge zwischen Geburt und Tod hinweist, beziehungsweise die Urangst der Geburt aufleben läßt. Durch die Projektion der Geburt auf die Seetiere wird das Trauma der Geburt ebenso erledigt, wie die Angst vor dem Versenken des Penis in die Vagina sich zur gefahrvollen Reise des Angekoks zur Mutter aller Seetiere verdichtet.

oben die Erzählung von dem Ursprung der Kinder). Der Angekok passiert erst das Reich der Seelen, dann muß er über einen tiefen Schlund. „Über diesen Schlund müssen sie, aber es führt kein anderer Weg darüber, als ein großes Rad, das glatt wie Eis ist und beständig schnell herumgetrieben wird." Vielleicht dürfen wir das Verhältnis umkehren: ein Schlund (die Analöffnung) führt zwischen zwei eisglatten Kugeln (die beiden Hinterbacken) hinweg; zu einem Kessel (Uterus), in welchem ständig lebendige Seehunde (Kinder) gekocht werden." P. Egede: Nachrichten 104. Nansen: Eskimoleben 221. F. Boas: Baffin Land 489; The Central Eskimo 585 bis 587. H. Rink: Tales and Traditions 41, 157, 447. Kroeber: Journ. Am. F. L. XII, 171. Es verdient erwähnt zu werden, daß auch der Mond die Tiere zurückhält und dadurch Nahrungsmangel verursacht, was ebenfalls durch eine Angekokreise behoben wird. Nelson: The Eskimo about Bering Strait. Bureau Am. Ethn. XVIII, 430. Die Mondreise wird aber auch unternommen, um einer kinderlosen Frau vom Mond ein Kind zu bringen; „nach dieser beschwerlichen Reise hat aber der Angekok das Recht, bei der Frau zu schlafen" (Nansen: 249), wodurch die Gleichung Unterweltreise-Koitus aufs glänzendste bestätigt wird. Über Geschlechtsverkehr zwischen einer Frau und dem Mond siehe Kroeber: Journ. Am. F. L. XII, 180. Über Stillgeburt als (mittelbare) Ursache der Mondreise. W. Thalbitzer: The Ammassalik Eskimo. Meddelelser om Gronland. XXXIX, 289.

1) Siehe die Beschreibung des Herbstfestes oben.

2) Bezeichnend für die Kastrationsangst ist es, daß sie es vermeiden, den Namen der Göttin zu nennen und an Stelle dessen die Symptomhandlung des Abschneidens ausführen: „*When telling of Sedna, Conieossuk and his wife, would clutch the top of the table, from the side, then letting go the right hand would draw it edgewise over the fingers of the left; or she would hold both hands while he struck them with the edge of his.*" H. J. Smith: Notes on Eskimo Traditions. Journ. Am. F. L. VII, 210. Sie hat bloß ein Auge und

In diesem Zusammenhang müssen Kastrations- und Todesangst als beinahe gleichwertige Neuauflagen der Geburtsangst betrachtet werden; der Schneideritus im Zusammenhang mit der Sedna ist eine Ergänzung zu Schneideverboten gerade dieser Völker nach einem Todesfall.[1] Der Mangel an Seetiergeburten wird also als von den Menschen auf die Tiere projiziert betrachtet und durch einen Tod, beziehungsweise einen Koitus, jedenfalls aber einer rückläufigen Wiederholung der Geburt behoben.[2] Wenn wir hier nun im Sinne Ferenczis an die Phylogenese anknüpfen,[3] werden wir

kann nicht gehen. Fortbewegen kann sie sich doch, indem sie das eine Bein ausstreckt und das andere unterschlägt, gleitet sie vorwärts. F. Boas: Baffin Land 119, 163. Tornarsuk (der Vater, Sohn oder Gatte der Sedna), hat nur einen Arm, der sehr groß ist und scheußlich aussieht. P. Egede: l. c. 23, 237. D. Cranz: l. c. 264. Zwei Zöpfe zu tragen ist die Mode bei den Eskimofrauen; doch Sedna trägt nur einen, aber einen von übermäßiger Länge. (F. Boas: The Central Eskimo 586.) Der Vater von Sedna hat, wie sie selbst auch, nur ein Auge (F. Boas: l. c. 586). Die Einäugigkeit ist Kastration, als Strafe des Inzests; Übertreten der Verbote wird von Sedna (Nuliayoq) mit Blindheit gestraft (F. Boas: Baffin Land 504). Nuliayoq hat nur ein Auge; die Sünden der Leute verursachen ihr Augenschmerzen (F. Boas: Baffin Land 496, 497). Zur Kastrations- und Todesangst: Sednas Vater, Anguta der Einäugige, packt die Toten (F. Boas: The Central Eskimo 586). Der männliche Partner der Sedna ist bald ihr Vater, bald auch Gatte oder Sohn; die Schwankung deutet die verschiedenen Möglichkeiten des Ödipus-Komplexes an. Jedenfalls ist er aber „der Mann mit dem Messer", (F. Boas: The Central Eskimo 586. Rink and Boas: Eskimo Tales and Songs. Journ. Am. F. L. II, 1889, 125) von der Größe eines Fingers, oder eines kleinen Knaben, aber auch fähig, plötzlich riesengroß zu werden . . . der Penis (D. Cranz: l. c. 264. P. Egede: l. c. 236). Daß er stirbt, wenn er einen Hund anrührt (P. Egede: l. c. 236), ist aus der Sage verständlich. Der Penis ist der Kastrator des Weibes, aber auch der in der Scheide kastrierte; daher die Einäugigkeit, Einarmigkeit.

1) Nach dem Tode eines der Seetiere, die aus Sednas Fingern entstanden sind (bezeichnenderweise heißt es: oder eines Menschen!) ist es verboten, das Eingefrorene vom Fenster abzukratzen, die Betten aufzurütteln, das Öl von den Lampen zu entfernen, sich zu kämmen, und überhaupt etwas mit Schneidewerkzeugen auszuführen. Die Verbote beziehen sich besonders auf die Seehundsart *Phoca barbata* (tritt auch in der Sage merklich hervor), da eine Übertretung in diesem Fall der Sedna heftige Schmerzen an den Händen (die Sünde wird auch mit der Hand ausgeführt!) verursachen würde. F. Boas: Baffin Land 121, 122. Die Sünde mit der Hand ist die Onanie (begleitet von Kastrationsangst), wobei die Hand an Stelle der mütterlichen Vagina tritt und daher wird die Strafe auf die Hände der Seemutter projiziert. Vgl. auch ebenda 124, 125, 129, 131, 147, 487. Nansen: Eskimoleben 220. P. Egede: l. c. 198. Nelson: XVIII, Report 312, 319. Murdoch: IX, Report 424. Bogoras: The Chukchee. Jesup Expedition. VII, 521. Jochelson: The Koryak, Jesup. VI, 104. Das Schneiden bedeutet Tod, Kastration, Geburt — eigentlich die Autotomie. Ferenczi: Genitaltheorie 39. Vgl. auch F. Alexander: Kastrationskomplex und Charakter. Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse. VIII, 1922, 121.

2) Vgl. Rank: Trauma der Geburt 31.

3) Ferenczi: Genitaltheorie 61.

auch die ganze Symbolik der Seetiere und Meerestiefen verstehen. Die Geburtsangst ist ja die ontogenetische Wiederholung jener Beklemmung, die zuerst beim Austrocknen der Meere entstand, als unsere Vorfahren gezwungen waren, sich einer neuen Atmungsart anzupassen. Dementsprechend führt Ferenczi weiter aus, der Koitus sei der Versuch in jenes feuchte Urmilieu zurückzukehren, ein Versuch, der nur dem Spermatozoon vollkommen gelingt. Wenn wir hier den Koitus mit der Mutter in der Form einer phantasierten Reise in die Meerestiefe dargestellt finden, so haben wir einen Fall vor uns, in dem das verdrängte *Ubw* sich im *Bw* durch das noch archaischere phylogenetische *Ubw* („das Es") vertreten läßt. Bei der ersten Geburt (Abschneiden von Sednas Fingergliedern) wurden nicht die Seetiere, sondern die Landtiere geboren. Dann sinkt auch Sedna unter die Meeresoberfläche, d. h. das Meer wird zum sehnsuchtsvollen Zielpunkt der regressiven Triebe . . . zur Mutter.

Nachdem wir so „das Obere und Untere" der Gestalt der Sedna aufgetan, bleibt uns die Frage nach der Sünde. Es wird ja die mit den Sünden der Menschheit behaftete Sedna verjagt. Die Sünden sind die totgeborenen Kinder; wir glauben, daß sie hier in Form eines besonders nachdrücklichen Spezialfalles eben die Tatsache der Geburt überhaupt bedeuten.[1] Doch ist hier ein bisher verschwiegener Umstand nachzuholen; nicht einmal alle totgeborenen Kinder kommen in Betracht, sondern nur die Totgeburten, die von der Frau dem Angekok nicht gebeichtet wurden. Dem Übel kann durch eine öffentliche Beichte abgeholfen werden, denn wie wir in dem Vorbewußtwerden, in der Verbindung mit einer Wortvorstellung, eine neue Libidobesetzung erblicken, so findet sich hier das Lautheraussagen als Parallelvorgang neben Unterweltsreise und Geschlechtsverkehr. Wenn aber der Durchgang durch die Pforten des Lebens (Geburt, Koitus, Tod)[2] die eigentliche Ursünde ist, beziehungsweise durch Überdeckung (Ich-Ideal) der damit verbundenen Angstaffekte zur Ursünde wird, ist es auch verständlich, daß der

1) Vgl. Rank: Trauma 109. (Die Erbsünde als Abtrennung der Frucht; hier Abschneiden der Finger und Geburt.)

2) In der ganzen Menschheit sind diese drei Momente mit Angst behaftet und von Verboten umgeben. So auch der Priester der kretischen Muttergöttin „*Robed in pure white, I have borne me clean, from mans vile birth and coffined clay, And exiled from my lips alway, Touch of all meat where life hath been.*" Frg. des Euripides; die Kreter in Porphirius: De Abst. IV, 19. Nauck, Frg. 472, angeführt nach J. E. Harrison. Themis. 50. Vgl. J. G. Frazer: Taboo and the Perils of the Soul 1911. Crawley: The Mystic Rose. 1901.

Sündenbock als Träger dieser Vorstellung zwar der Durchgehende (Kind, Penis, Spermatozoon) ist, aber in einer auf dem Zielpunkt gehenden Projektion ebenso als Weib, als Mutter dargestellt werden kann.

III. Fest und Sage

Die zwei Elemente der Sedna-Sage sind auch ethnologisch verschieden zu beurteilen. Während die Erzählung von dem Ursprung der Seetiere bei den Eskimo selbst entstanden ist, dürfte die Sage von der Ehe mit dem Hundevater ein Lehngut indianischen Ursprungs sein.[1] Nun läßt sich dieselbe Doppelschichtung im Aufbau des Festes nachweisen. Es ist nicht schwer, den Beweis zu führen, daß die Neujahrsfeier der Iroquois, wohl auch historisch, derselben Wurzel entspringt wie die Herbstfeier der Eskimo. Von den Baffinlandeskimos heißt es, daß die Maskenträger „Hoo, hoo“ schreiend um die Hütten herum laufen, um von den Eigentümern irgend ein kleines Geschenk zu erhalten. Durch diese Umgänge wird ihre Gesundheit erhalten, „ihre Seelen bleiben in ihren Körpern“. Ähnliche Teufelaustreibungen sind bei den Huronen beobachtet worden. Hier ist aber auch das Geschenk genauer bestimmt: es müsse ein Gegenstand sein, den der Betreffende im Traume gesehen, d. h. gewünscht hat. Bekommt er etwas anderes, dann ist es um seine Gesundheit geschehen.[2] Dieser Zug des erfüllten Traumwunsches ist auch das eigentlich Wesentliche in den Neujahrsriten der Iroquois. Nun müssen wir wiederum dies hervorheben: Träume sind die Eingebungen der persönlichen Schutzgeister, die zuerst bei dem Mannbarwerden im Traum auftreten. Das Neujahrsfest heißt in der Onondagasprache (mit dialektischen Abweichungen bei den Huronen, Mohawk, Bruyas) *Ganonʻhwaiʼwi*, d. h. *„it drives, urges or distracts ones brain“* und wird von den Jesuiten in ihren Berichten als *„la folie, ou le renversement de tête“* bezeichnet.[3] Den Teil des Neujahrsfestes, der als eigentliches Fest der Träume zu bezeichnen ist, bezieht Hewitt ausdrücklich auf den Kult des persönlichen Schutzgeistes. Er unterscheidet dabei zwei Elemente, und zwar erstens die Erneuerung der magischen Kraft dadurch,

1) H. Newell-Wardle: The Sedna Cycle, American Anthropologist. N. S. 1900, 580 erkennt zwar die Doppelschichtigkeit des Stoffes, betrachtet aber auch die Hundeehe als echte Eskimosage.

2) J. G. Frazer: Scapegoat 121. F. G. Sagard: Le Grand Voyage du Pays des Hurons. 1865, 195.

3) Hewitt: Handbook of American Indians. Bureau of Am. Ethn. XXX, 1910, II, 939, 940. Vgl. auch Curtin and Hewitt: Seneca Fiction. XXXII. Report 1918, 515.

daß einige Mitglieder der Sippe des Vaters das Lied des Schutzgeistes singen und zweitens „das Erraten des Traumwortes“ aller die eine Traumoffenbarung erhalten haben *„for the purpose of ascertaining thereby the suggested or revealed tutelary of the dreamer who is commonly a child and the bestowal of a small symbolic material representation of this tutelary upon him by his fathers clansmen.“*[1] Wir haben es hier demnach mit einer Neujahrsmännerweihe, mit der Schutzgeisterverleihung und mit der Aufnahme des Jünglings in die väterliche Sippe zu tun. Das „Erraten“ ist eigentlich nur eine Form, denn in jeder Sippe wird ein Mann oder eine Frau mit der Aufgabe betraut, die Mitteilungen der verschämten jungen Leute über ihre Träume entgegenzunehmen. Diese erzählen dann das Gehörte den Häuptlingen, denen es so natürlich leicht fällt, die gewünschten Schutzgeister, beziehungsweise Geschenke zu „erraten“. Die Schutzgeistervision ist stets von einem besonderen Zaubergesang begleitet und dieser wird dann an den folgenden Neujahrsfesten immer erneuert. Den Abschluß des Traumfestes bildet das Erscheinen der Hoñdu'i oder *False-Face Society* (Maskenträger); dabei muß das „Traumwort“ des Anführers der Masken erraten und durch ein entsprechendes Geschenk erfüllt werden.[2] Diese Hoñdu'i entsprechen aber auf das genaueste den Ekko und ähnlichen Maskentänzern der Eskimo. Sie treten im Jänner in den Neujahrstänzen maskiert auf, um dem Volk gegen Hexen zu helfen und Krankheiten, die ihnen allerdings selbst zugeschrieben werden, zu heilen. „Nach den Abbildungen und den im Berliner Museum befindlichen Masken (Kat. Nr. IV, B. 1909 [11.547] 49) sind es menschliche Typen mit geöffnetem, breitem oder trichterförmig vortretendem Munde“, genau wie die Ekko der Eskimo. Am Fest stoßen sie, ebenfalls wie ihre nördlichen Brüder, unirdisch grunzende Ausrufe „Ha-ha-ha“ hervor und sind auch durch ausgestopfte Kleider in überlebensgroße Gestalten verwandelt.[3]

Genau wie bei den Eskimo finden wir auch bei den Iroquois ein Auslöschen und Wiederanzünden des Feuers, die allgemeine Sündenbeichte, saturnalienartige Zeremonien als Elemente eines Neujahrsfestes. Das nordamerikanische Winterfest muß sich in Anlehnung an die Pubertätszeremonie entwickelt haben; die jährliche Wiederholung des Festes ist als Überbleibsel

1) Hewitt: l. c. 942.

2) Hewitt: l. c. 942, 943.

3) K. Th. Preuß: Phallische Fruchtbarkeitsdämonen als Träger des altmexikanischen Dramas. Archiv für Anthropologie. I, 1903, 171. Smith: Witchcraft and Demonism of the Modern Iroquois. Journ. Am. F. L. 1888, I, 187.

einer urmenschlichen Brunstzeit[1] mit jährlicher Wiederholung des Pubertätskonflikts (Kampf zwischen den alten und jungen Männchen um die Weibchen) aufzufassen. Nördlich wandernd regrediert die Zeremonie in immer primitivere Schichten; als Winterfest der Eskimo bedeutet sie schon die periodisch wiederkehrende Kathartik der Geburtsangst.

Dieser eigentlich autochthone Kern des Festes ist doppelt determiniert; denn das Fest der neuen Zeitperiode ist ein Geburtsfest,[2] während die einbrechende Winternacht eine erneuerte Abreaktion der Geburtsangst (Dunkelheit als Intrauterinlage), mit Nabelschnurzeremonie (Strickziehen),[3] Saugenlassen (Wassertrinken) und analer Wiederholung der Geburt (Geschenke)[4] notwendig macht.

Wie Rank andeutet, entsteht das Schuldbewußtsein aus der Überdeckung der Geburtsangst durch Introjektion des väterlichen Ich-Ideals;[5] dementsprechend finden wir hier ein arktisches Sagen- und Ritenmaterial, entstanden aus dem Wiederholungszwang des onto- und phylogenetischen Geburtstraumas und verwoben mit teilweise nicht autochthonen Elementen, deren Abstammung aus dem Ödipus-Komplex (Hundeehe, Männerweihe) ganz deutlich ist.

---

1) Die Sedna-Gestalt heißt auch *Aiviliajok* = *„She who periodically gives“*. *Nuliajoq* kann entweder *„woman of plenty“* oder *„periodic arrival of plenty“* bedeuten. H. Newell Wardle: The Sedna Cycle. Am. Anthr. 1900, 569.

2) Vgl. Rank: Das Trauma der Geburt 1924, über Periodenanfang und Geburt. (Über Weihnachten vgl. Róheim: Adalékok a magyar néphithez, 1920.)

3) Strickziehen und Koituszeremonie; siehe J. G. Frazer: Scapegoat 173.

4) Als Schutzamulett erscheinen ja Tierhäute, die mit der ersten Unreinheit des Kindes behaftet sind.

5) Rank: Das Trauma der Geburt. 1924, 21. Nichtdestoweniger glauben wir, daß auch das Schuldbewußtsein mit seinen tiefsten Quellen noch jenseits vom Ödipus-Konflikt in der Onto- und Phylogenese verankert ist.

Beiträge zur Psychologie der Trauer- und Bestattungsgebräuche

Von Hans Zulliger (Ittigen, Bern)

I

Eine Schulkameradin ist gestorben

Die langen Herbstferien hatten eben begonnen, als mir ein Mädchen meiner Klasse meldete, Emma S., eine meiner Schülerinnen sei im Spitale gestorben. Ich möge mit den Mitschülern ein Lied erlernen, das wir der Verstorbenen ins Grab singen würden. Ich erklärte mich einverstanden unter der Bedingung, daß die Botin die Mitschüler aufbiete und am Abend genügend Stimmen vertreten seien; denn ich zweifelte, ob die schulmüden Schüler leicht zu bewegen wären, den für viele so langen Weg zum Schulhaus, von dem sie die Ferien eben befreit hatten, wieder zu gehen.

Am Abend fand ich im Schulzimmer die Klasse fast vollzählig vor, es waren sogar außer den meinen noch Schüler anderer Klassen hergekommen. Wir erlernten ein Lied und gingen zwei Tage nachher zum Begräbnis, das in Bern stattfand. Die Klasse hatte einen Kranz mit einem weißen Bande gekauft. Darauf stand in goldenen Lettern der Spruch: „Die Liebe hört nimmer auf!"

Nach den Ferien erhielt ich eine Anzahl von freiwilligen schriftlichen Arbeiten aus meiner Klasse, die von dem Todesfalle handelten und mich auf den Gedanken brachten, dieses Material zusammenzustellen und psychologisch zu sichten.

Ich beginne mit den Berichten der Knaben der Klasse, die der introversiveren Wesensart dieser Altersstufe (13- bis 15jährig) entsprechend spärlicher ausgefallen sind als diejenigen der gleichaltrigen Mädchen.

Alfred: Auf dem Wege zum Begräbnis machten wir Knaben ab, wenn man Emma dann noch sehen könne, so wollten wir nicht hingehen. Als wir vor der Totenhalle standen und der Siegrist rief: „Wer's noch sehen will, soll kommen!“, da schien es mir unbarmherzig. Und die Mädchen dünkte es auch nicht recht, wie grob der war, darum fingen sie an zu weinen. Es dauerte sie auch, weil Frau S. laut zu weinen anfing, das machte sie auch noch an (d. h. „das suggerierte das Weinen auch noch“). Als sie hineingingen, um Emma zu schauen, durften sie nicht recht, denn sie hatten Angst. Sie meinten, es komme zurück. Als es beerdigt war, machte es den Mädchen nicht mehr so viel.

Er versteckt seine Gefühle und Ansichten hinter seinen Kameraden. „Wir Knaben machten ab“, die Leiche nicht ansehen zu gehen, erzählt er. Den Mädchen sei es nicht recht gewesen, als der Siegrist sich als wenig pietätvoll erwies. Die Mädchen hätten Mitleid mit der Mutter der Toten gehabt. Die Mädchen hätten Angst gehabt, die Verstorbene nochmals anzuschauen, und sie seien es gewesen, die glaubten, die Tote komme zurück. Die Mädchen hätten sich dann beruhigt, als die Abgeschiedene endlich im Grabe ruhte. Von sich selber sagt er nur, daß ihn das Verhalten des Siegrists aufregte. Wir dürfen jedoch überzeugt sein, daß er selber es war, der das alles empfand, was er an Gefühlen in seine Kameraden und Kameradinnen projiziert. Offenbar will er nur nachträglich den Ruhigen spielen. Daß die Angst vor der Toten aber eine allgemeine, wenigstens auch von den übrigen Knaben geteilte Angst war, das beweist uns ihre Abmachung, nicht zu nahe an den Leichnam herangehen und ihn nicht ansehen zu wollen. Das Leid der Mutter der Verstorbenen erweckt das Mitleid unseres Berichterstatters: hier verrät sich der Knabe, der seine Mutter lieb hat. Warum, so könnten wir uns fragen, packt ihn das Leid des Vaters nicht besonders? Auch dieser schluchzte an der Bahre seines Kindes. Aber dies macht dem Knaben einen viel geringeren Eindruck. Er fühlt sich offenbar zu den Müttern stärker als zu den Vätern hingezogen. Wir verstehen es, wissen wir doch, daß die Mutter des Knaben erste Liebe ist.

Als die Tote im Grabe ruhte, beruhigt sich die Angst vor ihrer Wiederkehr: nun ist man sicher, daß die Abgeschiedene wirklich tot und beseitigt ist. Es steht die Frage offen, warum man sich vor der Wiederkehr fürchtete — was eine Wiederkehr für eine Gefahr in sich geborgen hätte. Der Knabe gibt uns darüber keine Auskunft.

Daß auch die übrigen Knaben eine unheimliche Angst empfanden, beweisen weitere Aufsätze:

Fritz: Ich hatte so einen Graus, die Leiche anzusehen. Ich habe schon zwei gesehen, die erste war meine Mutter und die zweite ein Schulkamerad. Da habe ich mir versprochen, nie mehr eine Leiche zu schauen.

Der Knabe sah die Mutter, sein erstes Liebesobjekt, tot, und einen Schulkameraden, mit dem er sich besonders leicht identifizieren konnte. Das hat ihm einen solchen Schrecken eingejagt, daß er sich ein Gesetz macht, keine Leiche mehr anzusehen.

Georg: Herr S. sagte unserem Lehrer, man könne die Tote noch schauen. Der Lehrer ging, und als er herauskam, teilte er uns mit, Emma sei nicht schön, wir können hingehen und es sehen. Die Mädchen gingen, aber wir Knaben nicht. Ich dachte, es kommt mir dann in den Träumen vor. Und man könne dann nicht singen in der Kapelle, es mache einen zu fest traurig.

Paul: Es wurde mir unheimlich, als der Siegrist das Totenhalletor öffnete. Die Mädchen gingen hin, um Emma S. nochmals zu sehen. Aber mich faßte die Angst, ich hätte sie nicht schauen dürfen. Ich hatte so ein kaltes Gefühl. Ich dachte: ich will nicht gehen, sonst habe ich nachher immer so eine innere Angst. Der Tod ist so etwas Kaltes, ich sehe überhaupt nicht gern Tote. Die Mutter S. wollte es einfach nicht begreifen, daß Emma jetzt tot sei. Sie dauerte mich so, daß es mir das Augenwasser hervortrieb.

Hans: Als wir vor der Totenhalle standen, das lag mir schwer auf der Brust, wie wenn es meine eigene Schwester (zwei Jahre jünger) gewesen wäre. Da konnte ich am Abend nichts essen, so geschlagen bin ich gewesen.

Alle drei Berichterstatter haben es mit der Angst vor der Toten zu tun. Der erste fürchtet Angstträume und verrät durch die Befürchtung, daß er solche kennt und schon gehabt haben muß. Gehen wir fehl, wenn wir vermuten, daß sich seine Angstträume mit dem Tode befaßten? Daß sie vom Tode seiner selbst oder seiner Angehörigen handelten? Und — da wir den Wunschcharakter der Träume kennen, daß die Angstträume verdrängte Todeswünsche zum Thema hatten? Wir können hier nur vermuten, jedoch noch nicht einen Beweis erbringen.

Paul zeigt uns außer seiner Angst wiederum sein Mitleid mit der Mutter der Verstorbenen.

Hans identifiziert die Tote mit seiner jüngeren Schwester, seiner Rivalin um die elterliche Liebe. Er sieht am Grabe der Schulkameradin gleichsam einen seiner unbewußten Wünsche symbolisch erfüllt: seine Nebenbuhlerin

ist beseitigt; doch das macht ihm schwer auf der Brust, er fühlt etwas wie ein dumpfes Schuldgefühl und Angst vor der Rache der Verstorbenen, gegen die er einst so schlimme Wünsche hegte. Denn sie ist ja jetzt im Jenseits und mit übernatürlichen Kräften ausgestattet. Hans sieht gleichsam, wie es hätte kommen können, wenn seine Todeswünsche gegen die Schwester erfüllt worden wären. Es leuchtet ihm wohl ein, daß eine lebendige Rivalin das kleinere Übel bedeutet, als eine feindlich gesinnte, übermächtige Tote, an deren Ableben er schuld wäre kraft der „Allmacht seiner Gedanken".[1] Gleichsam als Sühne für seine verdrängten Todeswünsche gegen die Schwester fastet er am Abend.

Der folgende Aufsatz unterrichtet uns darüber, was eine Tote für die Lebendigen für Gefahren bringen kann: von ihr geht etwas aus, das uns an das „Mana" der Wilden erinnert, eine magische Kraft, die den Betroffenen mit ins Grab ziehen könnte.

Rudolf: Als wir an das Begräbnis gingen, war es mir nicht wohl. Und als wir vor der Totenhalle standen, wurde es mir im Innern des Herzens ganz grämlich. Dann kam der Mann und öffnete die Tür zur Halle. Da hatte ich das Gefühl, daß der Tod herausschleiche. Ich zitterte ganz und ging einige Schritte rückwärts. Denn ich hatte sehr Angst, der Tod wolle in mein Herz eindringen. So hatte ich noch nie in meinem Leben Angst gehabt.

Als die Eltern Emmas (der Verstorbenen) kamen, dauerten sie mich sehr. Mein Vater sagte mir, ich solle dann die Leiche nicht anschauen gehen. Und ich sagte mir: ich will nicht sehen, wie es mir später einmal gehen wird. Wir Knaben sprachen zueinander: „Wir gehen nicht hin!" Wenn es ein Knabe gewesen wäre, so wäre ich vielleicht gegangen.

Als wir das Lied sangen, war der Ton lange nicht gleich wie etwa an einem Fest. Und geläutet haben sie auch nicht.

Wenn ich beifüge, daß Rudolf eine Anzahl Schwestern zu Hause hat, so verstehen wir, daß er nicht hingehen wollte, um die Leiche zu schauen. Denken wir nur an den vorherigen Knaben, der in der Toten die Schwester sieht. — „Wenn es ein Knabe gewesen wäre, so wäre ich vielleicht gegangen", erklärt Rudolf, aber nur vielleicht, denn „ich will nicht sehen, wie es mir später einmal ergehen wird!" Daß der Tod hier als herumstreichender Unsichtbarer gedacht wird, muß besonders beachtet werden. Auch, daß er nicht etwas gleichsam Unpersönliches, für sich Seiendes ist, sondern aus einem Toten heraustritt und in einen anderen Menschen wandert, ist für

1) Freud, Totem und Tabu. (Gesammelte Schriften, Bd. X.)

die kindliche Auffassung des Todes wichtig. Der Tod ist so wie eine erbliche Krankheit gedacht. Es fällt Rudolf auf, und er betrachtet es offensichtlich als einen Mangel, daß zum Begräbnis nicht geläutet wird, so wie es bei uns auf dem Lande noch heute der Brauch ist. Das Läuten gilt als ein Zeichen der Pietät.

Nebenbei vernehmen wir, daß der Vater Rudolfs seinem Sohne geraten hat, die Tote nicht noch einmal anzusehen. Was hat ihn zu seinem Befehle bewogen, fragen wir uns. Und wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir uns denken, daß der Vater dem Knaben Gefühle ersparen wollte, die er, der Erwachsene, an Särgen empfunden hat. Die Gefühle Erwachsener werden wohl im Grunde nicht anderer Art sein, als diejenigen der Schüler.

Das sind die Berichte der Knaben. Wir wollen festhalten, daß sich alle Schüler dagegen sträuben, die Tote mit irgend jemand zu identifizieren. Sie tun es in einer tieferen Schicht ihres Erlebens doch. Wenn sie die Tote mit sich selber identifizieren, so sträubt sich dagegen ihr Narzißmus, ihr Ich-Ideal und ihre Lebenstriebe.

Hören wir nun, was uns die Mädchen zu sagen wissen:

Berta: Ich war sehr erschrocken, als ich es vernahm, daß Emma S. gestorben sei. Und ich wäre gerne an das Begräbnis gekommen. Aber ich habe keine Kleider (Trauerkleider!). Und einen dunklen Hut habe ich auch nicht. Darum blieb ich daheim.

Es ist also nicht unwichtig, daß zu einem Begräbnis andere Kleider, wenn möglich Trauerkleider, angezogen werden. Besonders wichtig soll der Hut, die Kopfbedeckung sein. Wir wissen, daß sich andere Völker in Trauerfällen Asche aufs Haupt streuen, und daß sich Negerstämme das Gesicht unkenntlich machen durch Malereien oder durch einen Sack, den sie über den Kopf ziehen. Wir ahnen, daß der Brauch des Tragens von schwarzen Hüten und Schleiern den modernisierten Überrest jener primitiven Gebräuche bedeutet. Wenn wir beachten, daß wir vor der Wiederkehr der Toten Angst empfinden, so wird uns der Brauch der Unkenntlichmachung klar. Die Pietät der weißen Rasse hat eine Kehrseite, die uns nicht mehr erkennbar ist, und die wir erst auf dem Umwege folkloristischer und ethnographischer Forschungen erklären können.

Anna: Ich ging nicht schauen, als man Emmas Leiche sehen konnte. Aber alle anderen Mädchen. Und als sie zurückkamen, weinten sie alle. Ich weinte auch, wenn ich Emma schon nicht gesehen habe. Von den Knaben ging keiner schauen. Es weinte dann aber auch keiner. Die Knaben haben eben nicht so ein lindes Herz wie die Mädchen.

Rosa: Als ich hörte, daß Emma gestorben sei, wurde es mir so elend, daß ich nichts mehr essen konnte. In der Leichenhalle sah ich die Leiche noch einmal ein wenig an. Doch war es mir, als ob mir etwas Kaltes den Rücken hinaufkäme. Es (Emma) hatte sich umgeändert, daß ich es fast gar nicht mehr kannte. Ich dachte, vorher hat es immer so herumspringen können, und jetzt ist es im Sarg für sein ewiges Leben lang. Und es war mir, es müsse noch leben. Und als sie es ins Grab hinunterließen, da dachte ich, jetzt kommt es in ein finsteres Loch, und ich sehe es nie mehr.

Erna: Als der Lehrer sagte, wir sollen lieber nicht schauen gehen, da nahm es mich gleich wunder, wie Emma aussah. Es war der zweite tote Mensch, den ich sah. Der erste war mein Brüderchen, das aber tot geboren wurde, und es war so ein großes, festes Kind. Und da nahm es mich eben wunder, wie ein großes Mädchen aussieht. Darum wollte ich es schauen. Als ich es gesehen hatte, meine liebe Freundin, da dachte ich, wie, wenn ich jetzt so wäre, oder meine Mutter oder der Vater, wenn wir einmal so auf der Totenbahre liegen müssen und solches durchmachen und von unseren Lieben weg müssen. Und so kam mir das Weinen.

Hedwig: Als ich in das Kapellchen trat, war es mir so schlecht und kalt. Es war dort so ein merkwürdiger Geruch. Ich dachte, wenn jetzt eines meiner Geschwister oder Eltern tot daliegen würden, was würde ich da auch machen! Ich hatte dabei so ein merkwürdiges Gefühl gehabt, daß ich es gar nicht (be-)schreiben kann. Als dann der Sarg im Grabe lag, schauten wir noch, wie Emma liegt.

Martha: Als wir vernahmen, daß Emma S. gestorben sei, fragten wir den Lehrer, ob wir ihm ein Lied ins Grab singen dürfen. Er sagte ja und wir lernten: „Im Grabe ist Ruh.“ Dann kauften wir noch einen Kranz für neun Franken. Um ein Uhr mußten wir vor dem Kapellchen bei der Insel (Insel-Spital, Bern) sein. Da sagte der Vater der toten Schulkameradin zum Lehrer, wir dürfen Emma noch einmal schauen. Wir Mädchen gingen, und als wir hinauskamen, da weinten alle. Kein einziger Knabe ging es schauen, aber dafür weinten sie nicht.

Ich bin hingegangen, weil ich immer bei Emma war, als es noch lebte. Und dann noch aus einem anderen Grund: als es ins Spital mußte, hatte ich ihm nicht einmal die Hand gegeben, denn ich meinte, es sei nicht so gefährlich mit der Krankheit und es komme nach einiger Zeit wiederum heim. Darum ging ich hin und habe es gewagt, es zu sehen.

Alle diese Mädchenberichte zeigen vorerst wiederum die Angst vor der Toten.

Anna gefällt sich, sicherlich auf dem Wege der Identifikation mit der Toten, die sie nicht anschauen geht, in einem masochistischen Weinen. Rosa fastet schon, bevor sie die Tote gesehen hat. Der Anblick ist also zur Auslösung von Sühnehandlungen, wie wir sie auch schon bei Hans gefunden haben, nicht notwendig, schon der Gedanke an die Verstorbene genügt. Die ehemalige Mitschülerin war jedoch mehr als irgend ein anderes Mädchen geeignet, den Neid einer Kameradin zu erwecken, weil der Lehrer genötigt war, auf sie wegen ihrer Kränklichkeit ein vermehrtes Maß von Rücksichten zu nehmen, die für die gesünderen Kameradinnen nicht in Betracht fielen. Emma war in der Schule Rosas Mitschwester gewesen, die vom Lehrer in den Augen Rosas oft bevorzugt worden war. Sicher waren deshalb in Rosa nicht selten Gefühle von Abneigung gegen Emma wach geworden. Rosa erlebte in der Schule in verkleinertem Maße und auf verdrängtere Art das gleiche, was sie einst zu Hause mit den jüngeren Geschwistern erlebt hatte: das Gefühl des Benachteiligtseins und des Hasses auf die Bevorzugten. Beseitigungswünsche gegen die Geschwister, die mehr als Gefühle, denn als Gedanken empfunden worden sind, wurden durch das Verhalten des Lehrers Emma gegenüber wieder wach. Nun ist Emma tot und schadet Rosa nicht weiter — wenn sie ihr als Tote nicht böse will. Und um sie zu versöhnen, wird gefastet. Es ist Rosa, als ob die Tote noch lebte. Der körperliche Zustand der Abgeschiedenen besitzt etwas Unheimliches, Bedrohliches, weil er sich vom Zustand der Lebendigen nicht sehr unterscheidet. Man könnte der Toten leicht Handlungsfähigkeit zutrauen. Rosa fühlt etwas Kaltes den Rücken hinaufsteigen und wir erinnern uns an die Aussage Rudolfs vom Tode, der als Geist sich einen Weg in die Herzen der Menschen sucht.

Erna identifiziert sich selber mit der Toten, sie möchte nicht so sein. Ähnlich empfindet Hedwig.

Martha sagt uns, daß sie es „wagte", zur Toten hinzugehen, um etwas gut zu machen, also aus einem Gewissensgrunde. Dunkel wird die Rache der Toten erwartet, und lieber als einer allfälligen Rache ausgesetzt zu sein, will sich Martha überwinden und die tote Emma noch einmal ansehen. Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, erhalten wir aber auch den Eindruck, als ob sich Martha durch den Anblick gleichsam überzeugen wollte, daß sich Emma nicht mehr rächen kann.

Ida: Herr S., der Vater der verstorbenen Schulfreundin, bot dem Lehrer an, er dürfe die Leiche sehen, und auch wir können es tun, wenn wir wollten. Da kam der Lehrer aus der Totenhalle heraus. Er flüsterte uns

zu, wir sollen lieber nicht hingehen, denn man sehe Emma an, daß es sehr habe leiden müssen, man kenne es fast nicht mehr. Aber wir wollten alle gehen und drängten gegen das Tor, ich war nicht einzig. Es war die Liebe, die ich zu Emma gehabt habe, die zog mich hin, und doch hat mir Emma so manches zuleide getan. Als ich sie ansah, mußte ich nicht weinen. Dann hielt der Pfarrer in der Kapelle das Leichengebet zugleich für einen Mann, der auch im Spital zu gleicher Zeit wie Emma gestorben war. Als ich hörte, der sei am 6. September geboren und sechsundfünfzig Jahre alt geworden, da mußte ich erst weinen. Weil dieser Mann am gleichen Tage Geburtstag hatte wie ich. Sonst hätte ich nicht weinen müssen.

Also die Liebe zog unsere Ida zu der Toten hin, die ihr doch manches zuleide getan hat, als sie noch lebte. Und trotz der Liebe muß Ida nicht weinen. Gehen wir fehl, wenn wir vermuten, daß in Ida ebenso viele Gefühle der Abneigung gegen Emma weilen, als Liebe! Wir vernehmen, Idas Einstellung war ambivalent. Übrigens weint sie dann doch. Nämlich als sie ein äußerlicher Umstand veranlaßt, sich mit der Toten zu identifizieren: die Erwähnung des Geburtstages eines verstorbenen Mannes. Der Geburtstag fällt mit dem unserer Berichtschreiberin zusammen. Der Mann erinnert die Berichterstatterin sicher auch an ihren Vater, der sich, als sie noch ein kleines Kind war, von der Mutter getrennt und den sie trotz ihres sehnlichen Wunsches seither nie mehr gesehen hat.

Klara: Als ich Emma S. im Sarge liegen sah, dünkte es mich, es könne gar nicht gestorben sein. Ich hatte immer das Gefühl, es werde doch sprechen. Als ich wieder von ihm weg war, dachte ich: wenn das jetzt meine Mutter wäre, ich würde sie einfach rütteln. Den Vater oder die Brüder aber nicht.

Als sie den Sarg ins Grab hinunterließen, dachte ich wieder: wenn das jetzt meine Mutter wäre, und so dachte ich auf dem ganzen Heimwege. Und auch, wenn ich selber dann einst begraben werde.

Lisa: . . . als ich am Sarge stand und Emma zum letzten Male sah, dachte ich daran, wenn ich dann einmal so im Sarge liege, ob sie dann auch so weinen würden.

Dann, als die zwei Männer den Sarg in das Grab getragen hatten, segnete der Pfarrer Emmas Leiche noch. Ich dachte, daß doch so ein junges Mädchen schon so früh von uns scheiden soll im schönsten Lebenslauf. Dann verwunderte ich mich, daß nicht die Eltern Erde auf den

Sarg warfen. Eines von uns machte es dann. Ich sehe Emma noch jetzt im Sarge liegen.

Gertrud: Die Mutter Emmas wollte sich fast nicht darein schicken, daß es tot sein sollte. Sie hat es nämlich, als es noch lebte, nicht glauben wollen, wenn Emma sagte, es sei ihm nicht wohl und es habe Kopfschmerzen. Sie meinte, es sei nur zu faul zur Arbeit und schalt oft mit ihm. Darum tat es ihr jetzt so weh, weil sie nicht mehr konnte gutmachen.

Ich dachte, wenn ich jetzt im Sarge läge, ob dann meine Mutter und der Vater auch so weinen würden. Und man sollte eben gut miteinander sein, solange man lebt.

Lina (ihr war vor noch nicht langer Zeit die Stiefmutter, zu der sie angeblich eine sehr gute Einstellung hatte, gestorben): Von dem Begräbnis meiner Schulfreundin kann ich nicht viel schreiben. Ich ging die Leiche gar nicht schauen. Weinen konnte ich gar nicht. Nur, als sie den Sarg hinunterließen, dachte ich: oh, jetzt muß Emma da tief unten liegen und wird so zugedeckt. Aber sonst machte es mir gar nichts, von Weinen war keine Spur, es war mir nur so sturm.

Alle diese Schülerinnen weilen mit ihren Gefühlen, die sich um die Tote drehen, bei ihren Müttern. Klara sagt uns, sie würde die tote Mutter rütteln, Vater und Bruder (er ist älter als Klara) jedoch nicht. Das erscheint uns merkwürdig. Es ist so, als ob das Mädchen für seine Mutter mehr Liebe empfände, als für seine nächsten männlichen Verwandten. Aus der Beobachtung und aus freien Aufsätzen und Berichten von Träumen jedoch weiß ich, daß Klara ganz besonders ihren älteren Bruder liebt, der ihr durch sein „erwachsenes" Auftreten Eindruck macht und ihr auch gut ist. Wie sollen wir nun die Absicht des Mädchens verstehen, die Mutter zu rütteln, aber den Bruder nicht? Sie will offenbar die Mutter lieber lebendig haben als tot. Bruder und Vater jedoch ließe sie in Ruhe. Sie fürchtete eine tote Mutter mehr, als den toten Vater oder Bruder. Sie glaubt also, die Mutter hätte Grund, ihr als Tote zu schaden. Wir erkennen den weiblichen Ödipus. Diese Einstellung der Mädchen zu ihren Müttern wird uns später sehr klar werden. Was an der Beweisführung im obigen Falle zweifelhaft erscheint, werden wir aus weiteren Äußerungen der Mädchen bestimmt beweisen können.

Lisa fragt sich, ob sie wohl einst wie Emma beweint werde, wenn sie gestorben sei. Sie wünscht also, beweint zu werden oder besser schon jetzt so geliebt zu werden, wie die abgeschiedene Schulkameradin von ihrer

Mutter beweint und geliebt wird. Denn der Grund, warum gerade die Mutter der Verstorbenen so sehr schluchzt und weint, bleibt den Mädchen nicht verborgen: Gertrud schreibt uns darüber: sie konnte nicht mehr gutmachen, was sie an der lebenden Tochter Schlechtes getan. Eine jede der Schülerinnen denkt an all das, was ihre eigene Mutter an ihnen gutzumachen hätte, und in der Art des Berichtes von Gertrud ist ein Zug von schadenfreudiger Genugtuung nicht zu leugnen. Ablehnende Gefühle gegen die Mütter, rationalisiert an der angeblichen schlechten Behandlung, welche die Töchter durch die Mütter haben erfahren müssen, werden an der Totenbahre der Mitschülerin manifest. „Man sollte eben gut miteinander sein, solange man lebt!" fordert Gertrud und zeigt damit, wo sie der Schuh drückt. Auch sie identifiziert sich wie Lisa mit der Verstorbenen, aber zu dem Zwecke, um an das Verhalten ihrer eigenen Mutter bei Gertruds Todesfalle denken zu können. Dies geschieht nach dem Vorbilde jenes Bübchens, das sagte: „Es geschieht dem Vater ganz recht, wenn ich erfriere, warum kauft er mir keinen Pelz!" Der Gedanke an den eigenen Tod und die Identifikation mit der vor Gertrud liegenden Toten bietet den süßen Trost der Rache. So erklärt es sich, daß sich bei ihr keine narzißtischen Tendenzen gegen die Identifikation sträuben.

Lina, welcher kurze Zeit vor dem Todesfalle der Schulkameradin die Stiefmutter starb, kann um die Verstorbene nicht weinen, sie geht den Leichnam auch nicht schauen. Es wird ihr nur „so sturm" (benommen), was uns verrät, daß die Gefühle in ihr „stürmten", und daß sie wohl manches zu verdrängen hatte. Ihr weiblicher Ödipus-Wunsch ist ja erfüllt: sicherlich erwartet sie nun die Rache. Wie diese Rache aussieht, die Rache einer Toten, das wissen wir aus den in den anderen Aufsätzchen berichteten Befürchtungen; es wartet der Tod.

Katharina: Als es hieß, meine Freundin sei gestorben, da wurde ich selber ganz krank. Wir hatten in der letzten Woche, als sie noch lebte, so viel miteinander gesprochen. Ich hatte ihr gesagt: wenn du aus der Schule bist im Frühjahr, dann schreiben wir einander immer. Als wir den Ausflug nach Seedorf machten, gingen wir immer nebeneinander. In Seedorf gingen wir zusammen auf den Abort. Dort drinnen hieß es auf einem Täfelchen „Lebensgefahr beim Berühren", da sagte ich zu Emma, es mache mir Angst. Sie gab mir zur Antwort: „Mir nicht!" und „Wenn ich da einen Draht der (elektrischen) Leitung anrühren würde, da müßtest du dem Lehrer nachspringen und ihm sagen, ich sei gestorben." Sie stand auf den Abort hinauf und tat dergleichen, sie wolle den Draht anrühren,

ich aber riß sie an der Schürze hinunter, und dann kamen wir euch anderen wieder nach. Es ging den ganzen Tag gut. Dann am Samstag in der Rechnungsstunde klagte die Emma, sie habe Kopfschmerzen. Am Montag kam sie nicht zur Schule und bald mußte sie ins Spital. Da dauerte sie mich, weil sie drinnen bleiben muß und wir draußen herumtanzen konnten. Ich dachte, es komme dann besser, wenn sie im Frühling aus der Schule kommt. Dann sagte mir Frau S., was Emma alles hat, besonders die Gehirnhautentzündung. Und dann ging es noch eine Woche, und da hieß es, Emma sei gestorben. Da weinte ich laut auf. Als wir den Leichnam sahen, wurde es mir fast ohnmächtig.

Ich träumte, ich sei bei Emma S. Sie ist zu uns hinaufgekommen und hat mit mir gespielt. Dann saßen wir auf dem Dangelsock, um auszuruhen. Und dann sprangen wir über alles. Sie sagte zu mir: „Hör einmal, Käthi, jetzt haben die Leute immer gesagt, ich sei gestorben, sogar meine Mutter!" Da weinte sie, weil man das glaubte und ich weinte mit ihr. Ich tröstete sie, wie ich nur konnte. Am Morgen war ich ganz verwirrt. Aber es war ein schöner Traum gewesen.

In dem Berichte Katharinas spricht die Spezialfreundin der Verstorbenen zu uns. Wir vernehmen von masochistisch gefärbten Selbstmordphantasien, welche die zwei Mädchen miteinander verbanden, und deren Ziel der Lehrer (hinter dem der Vater stecken mag) ist. Der Traum, den Katharina nach dem Begräbnis hatte, zeigt wieder die Einstellung auf die Mutter. Es ist im Traume die Mutter, welche Emma tot glaubt, und das schmerzt die Freundinnen so, daß sie beide im Traume weinen. Trotz des Weinens wird der Traum als ein „schöner" bezeichnet. Er konnte nicht näher analytisch erforscht werden. Immerhin sehen wir: der Wunsch der Katharina (der Doppelgängerin Emmas) auf Beseitigung der Mutter ist verschoben und lautet: die Mutter glaubt an die Beseitigung der Tochter. Dieser Wunsch der Mutter bewegt Katharina zu Tränen. Die Tatsache, daß (Emma =) Katharina noch lebt, ist so erfreulich, daß der Traum doch als ein schöner Traum empfunden wird. Ambivalente Gefühle werden wie bei Lisa durch den Ausspruch angedeutet, daß die Träumerin am Morgen ganz verwirrt gewesen sei.

Es folgt nun der Bericht eines Mädchens (15jährig), der uns wie kein anderer deutlichen Aufschluß darüber gibt, daß in den Begräbnisgängerinnen zum Teil Todeswünsche gegen die Mutter wach wurden. Wir vernehmen jedoch auch andeutungsweise den Grund dieser Todeswünsche. Hören wir, was es uns zu sagen hat:

Margrit: Ich und Johanna E. gingen einmal in das Inselspital und wollten Emma S. besuchen. Da sagte uns der Arzt, es sei schwer krank und wir würden es nicht mehr kennen, und wir durften nicht hingehen, weil es zu schwach war, um Besuche zu haben.

Als wir nun am Begräbnistage beim Kirchlein waren, da hatte ich ein Verlangen, es noch einmal zu sehen. Ich hatte dabei auch ein wenig Angst. Aber nachher dachte ich wieder, es ist jetzt von allen Leiden befreit, jetzt darf man es eher ansehn, als wenn es noch schwer krank im Bette läge und man sich an seinen Platz stellen würde. Ich weinte, weil Emma jetzt in das kalte und nasse Grab hinein mußte. Dann dachte ich, wenn es mir einmal so gehen wird. Ich bin mich aber jetzt gereuig (es reut mich), daß ich es schaute; denn ich hätte ein schöneres Andenken (Gedenken) von ihm gehabt, wenn ich es nicht so entstellt gesehen hätte.

Wenn es schön Wetter gewesen wäre und nicht so trüb, so hätte es mir auch weniger gemacht. Ich dachte daran, es wird doch schrecklich sein, jetzt so ins tiefe, nasse Grab hinab. Wo Würmer und Schnecken an einem herumkriechen. Man sagt ja wohl, es sei schön, von allen Leiden befreit zu sein, aber es wäre mir doch lieber, wenn man nicht sterben müßte. Es dünkte mich, wenn ich Emma so anschaute, es müsse doch hören, wie die Mutter weine, und es sollte die Augen aufschlagen. Dann dachte ich, es müsse doch kalt haben nur in einem Hemde. Man sollte einander mehr lieben, wenn man noch am Leben ist, man weiß ja nie, wenn man an die Reihe kommt. Ich nahm mir vor, zu Hause meine Arbeit immer mit Freuden zu machen und nicht mit den Geschwistern zu zanken, denn man weiß ja nie, ob eins oder das andere sterbe.

In der Nacht nach dem Begräbnisse hatte ich einen schrecklichen Traum. Das letztemal, als Emma noch in die Kochschule kam, mußten es und ich zusammen den Herd putzen. Wir scherzten und lachten zusammen.

Das kam mir nun im Traume vor, wir putzten wiederum den Herd Und da sah ich Emma im Sarge liegen.

Dann kam mir vor, Johanna und ich holten den Kranz. Wir ließen ihn in den Kot fallen, so daß Band und Blumen ganz schwarz waren. Dann kamen wir viel zu spät an den Sammlungsort, wir kamen mit dem Kranze erst, als die anderen schon auf dem Heimwege waren. Und was ich für eine Angst hatte, der Lehrer werde mit uns schelten oder uns noch schlagen!

Da erwachte ich und war froh, daß das nicht wahr war. Bald schlief ich wieder ein und träumte weiter.

Johanna und ich gingen in die Länggasse und hatten da ein Erlebnis. (Siehe später!) Als wir heimkamen, war meine Mutter gestorben. Sie hatte plötzlich Lungenentzündung bekommen gehabt. Als ich in die Stube kam, saßen Vater und Geschwister am Bette der Mutter, und die Mutter sagte zu mir: „Endlich, endlich bist du da! Wo hast du dich solange aufgehalten?" Ich war wie versteinert; denn vorher hatten die Leute ja gesagt, sie sei gestorben.

(Wie Margrit zu der Mutter steht, darüber gibt sie uns auch Aufschluß:)

Letzte Woche wußte ich nicht mehr, wie ich mich zu Hause verhalten sollte. Fast alles, was ich machte, war nicht recht, wegen allem mußte ich schuld sein. Und wegen jedem bißchen schimpfte die Mutter mit mir. Ich sagte fast nichts mehr zu ihr. Es verleidete mir alles daheim. Ich möchte manchmal lieber den ganzen Tag in die Schule gehen. Ich habe schon öfters im Bette geweint, weil ich es das letzte Halbjahr, da ich noch zur Schule gehe, so schlecht habe. Weil ich es sonst niemand sagen darf, habe ich es euch anvertraut („dem Lehrer"). Es sagte mir einmal jemand, die Mutter sei so bös und möge nichts verleiden (ertragen), weil sie in anderen Zuständen ist.

(Hören wir noch, welcher Art dasjenige ist, was unser Mädchen als Erlebnis bezeichnet. Johanna, ihre Kameradin gibt uns darüber nähere Angaben, und wir erraten, woher Margrit ihr rezentes Traummaterial, das „Erlebnis" betreffend, her hat):

Margrit H. und ich gingen einmal an einem Sonntag in die Insel. Wir wollten zu Emma S. auf Besuch gehen. Als wir bei dem Absonderungshause ankamen, war gerade der Herr Doktor dort. Er fragte uns, wo wir hin wollten. Wir antworteten: „Wir möchten gerne Emma S. besuchen!" Herr Doktor sagte aber, daß wir nicht zu ihm dürften, weil es sehr, sehr krank sei. Es habe ja nichts von dem Besuche. Es kenne seine eigenen Eltern nicht mehr.

Also kehrten wir wieder um. Als wir auf dem Kornhausplatze waren, und dort den Schuhladen anschauten, kamen auf einmal zwei Männer zu uns, und einer sagte zu Margrit: „Sä, chasch das Freibiliet ha!" Er streckte ihm ein Automatenkärtchen dar. Margrit sagte, mit dem könne es nichts kaufen. Dann fragte er uns: „Wo kommt ihr her?" Wir sagten, vom Eifeld. Sie sagten: „Dürfen wir auch mit euch kommen?" Wir gaben Bescheid, das sei uns ja gleich, und dann gingen wir unseres Weges. Sie

kamen uns nach. Als wir vor einer Bäckerei vorbeikamen, sagten wir, sie sollen uns doch etwas kaufen, wir hätten so Hunger. Nach langem Betteln gaben sie mir vierzig Rappen und sagten, wir können das zusammen teilen. Greti und ich gingen in den Laden und kauften zwei Stückli für zwanzig. Die Herren waren schon ein wenig voraus gegangen. Als wir zu ihnen kamen, sagten wir, wir hätten jetzt noch Durst, sie sollten uns noch ein Sirup bezahlen. Bei der nächsten Wirtschaft sagten sie, wir sollen mit ihnen hineinkommen. Wir wollten zuerst nicht gehen, denn wir dachten, es könnte jemand drinnen sein, der uns kennt. Dann gingen wir doch. Als wir den Sirup getrunken hatten, mußte Margrit lachen, es überschluckte sich dabei und mußte alles erbrechen. — Als wir wieder hinausgingen, sagte einer der Männer, wir müßten jetzt aber mit ihnen kommen, sie hätten uns ja auch ein Z'Vieri (Imbiß) bezahlt. Wir sagten, sie sollten meinetwegen mit uns kommen, in die Stadt zurück kämen wir nicht. Als wir beim Tramkehr waren, liefen wir hurtig auf die andere Seite der Straße und versteckten uns hinter den dicken Lindenstämmen der Allee. Die Männer kamen hinten nach, als sie beim Kehr anlangten, schauten sie nach uns aus, fluchten, aber sie fanden uns nicht mehr. Sie kehrten wieder um, und dann wagten wir uns hervor. Wir gingen heim. Denen haben wir es schlau gemacht.

Das Erlebnis bedeutet also mehr oder weniger aktivierte Dirnenphantasien der beiden Mädchen.

Sehen wir uns die Träume Margrits an. Im ersten putzt sie mit Emma den Herd. Die Symbolik ist so deutlich, daß der Traum eines weiteren Kommentars nicht bedarf. Gleich darauf sieht Margrit die Emma (mit der sie sich identifiziert) im Sarge liegen. Die Szenen folgen sich wie ein Satz, dem eine Bedingung vorausgeschickt wird. „Wenn . . . alsdann" klingt eine Drohung.

Der zweite Traum läßt die Eifersucht der Träumerin auf die Verstorbene erkennen. Auch Margrit wird sie einst als Lebende beneidet haben, als der Lehrer in Berücksichtigung ihres kränklichen Wesens eher mit ihren Leistungen zufrieden war, als mit anderen Schülerinnen. Aber auch die Sorge des Lehrers um der Toten letzte Ehrung erweckte ihr Mißfallen. Der Kranz wird beschmutzt, das Band, auf dem die Worte von der nimmeraufhörenden Liebe stehn, wird ganz schwarz. Und doch ist es Margrit, die sich freiwillig meldete, den Kranz in der Gärtnerei des Nachbardorfes holen zu gehen . . . aus Liebe zu der Verstorbenen hat sie diesen Dienst übernommen. Wir sehen hier wiederum die Ambivalenz der Gefühle

deutlich. Margrit erwartet im Traum Strafe . . ., sogar Schläge erwartet sie. (Es sei hier bemerkt, daß ich sozusagen keine Schläge erteile, den Mädchen schon gar nicht. In der Regel komme ich ohne Strafen aus.) Margrit hat offensichtlich eine masochistische Einstellung auf ihre männlichen Liebesobjekte. Hinter der Figur des Lehrers mag der strenge Vater stecken. Vielleicht in einer tiefern Schicht auch die kindlich-sadistische Auffassung des Sexualaktes.[1]

Im dritten Traume wird das „Erlebnis", von dem uns Johanna ausführlich berichtete, wiedererlebt. Die Leute sagen, die Mutter Margrits sei gestorben. Ob im Traume der Tod der Mutter als Bedingung zum Ausleben der sexuellen Wünsche und Agressionsphantasien Margrits gemeint ist, das zeigt der Satz: „Ich war wie versteinert . . . als die Mutter noch lebte." Aus dem Traume geht deutlich hervor, daß sich das Mädchen in seinen sexuellen Wünschen beeinträchtigt und gehemmt fühlt, und das deshalb der unbewußte Traumwunsch den Tod der Mutter betrifft. Wenn das junge Weib in der Pubertätszeit neue Fixierungen sucht, so erwacht der weibliche Ödipus-Wunsch von neuem; es erwacht wieder, was einst war, als das kleine Mädchen die Mutter zwischen sich und seinen Ansprüchen an den Vater fand.

Im weiteren zeigen uns die Berichte Margrits deutlich das Sträuben gegen eine Identifizierung mit der Toten. Sie bereut, die Tote angesehen zu haben, weil diese so entstellt war. Margrit wünscht schön, auch noch im Tode schön zu sein. Es erschüttert sie der Gedanke, daß sie der Tod so entstellen könnte, wie es bei Emma geschehen ist.

Margrit findet wie Gertrud, man sollte einander gut sein, während man lebt. Doch hat sie ihren Geschwistern gegenüber ein schlechtes Gewissen, deshalb trifft sie sich selber auch mit dem Vorwurf, gegen ihre Geschwister nicht immer lieb genug gewesen zu sein.

Die letzte Arbeit, die ich erhielt, weist darauf hin, daß Todesfälle die Gespensterfurcht, den Dämonenglauben zu erwecken vermögen. Den Ansatz zu einem solchen Glauben erfuhren wir schon im Berichte Rudolfs und Rosas. Der Knabe sprach vom Tode als von einem aus den Toten austretenden und in einen anderen Menschen eintretenden unsichtbaren Geist, Rosa erzählte von etwas Kaltem, das sie ihren Rücken hinaufsteigen fühlte.

Mina: Seit dem Tage, wo ich zum ersten Male eine Leiche sah, habe ich am Abend Angst, und deshalb schlafe ich bei der

1) Freud: Ein Kind wird geschlagen. (Gesammelte Schriften, Bd. V.)

Schwester. Und ich habe es sehr ungern, wenn sie später als ich zu Bett gehen will. Da gibt es oft Streit.

Und dann noch etwas: an einem Abend, als wir beim Nachtessen saßen, sagte der Vater, letzte Nacht habe ihn das Toggeli (ein Alp) geplagt. Wir fragten, was das sei. Er sagte, ein Gespenst, das komme zum Schlüsselloch hinein und wolle einen erwürgen. Er habe es letzte Nacht gehört, wie es auf das Bett gekommen sei. Hanni und ich glaubten das, und wir durften fast nicht in das Bett gehen. Dann kam die Mutter zu uns in das Stübli und sagte uns, wir sollen doch keine Angst haben, das sei nur Aberglauben. Endlich schliefen wir ein. Am Morgen sagte das Hanni zu mir: „Es ist nicht gekommen." „Vielleicht kommt es dann heute Abend", gab ich zur Antwort. Aber es kam wieder nicht. Am dritten Abend hatte Hanni ein Rendezvous. Da hatte es Angst und fragte mich, ob ich mitkomme. Ich sagte ja, denn ich hatte auch Angst, allein zu bleiben, rasch zog ich andere Kleider an und den Mantel.

Als wir heimkamen und ins Bett wollten, da sahen wir ob Rüedels (des Bruders) Bett eine weiße Gestalt. Ich sagte zu Hanni: „Schau, jetzt ist es da!" — Es fragte: „Ja — wo denn?" — „Dort bei Bruders Bett!" Es schlüpfte vor Angst unter die Decke und ich auch. Dann rief Hanni dem Vater, aber der hörte nichts und kam nicht. Dann hielten wir uns eine Zeitlang ganz mäuschenstill unter der Decke. Dann guckte ich ein wenig hervor und sah nichts mehr. Ich sagte es Hanni. Es schlug die Decke zurück und schaute. Aber kaum hatte es die Decke weggeschlagen, kam das Toggeli wieder unter Rüedels Kopfkissen hervor. Mir machte es anfangs heiß vor Angst. Wir schlüpften wieder unter die Decke. Dann, später, sahen wir nichts mehr und schliefen ein, es war schon spät. Am Morgen erzählten wir es der Mutter. Der Rüedel sagte, er habe nichts gesehen und lachte uns nur aus.

Nach etwa einer Woche sagte die Mutter, der Rüedel habe ein Stück faules Holz unter dem Bette gehabt, sie habe es beim Aufräumen gefunden. Er habe das mitgenommen, um uns fürchten zu machen. Aber seitdem hat Hanni immer so Angst, daß es nicht mehr allein im Dunkeln sein will, es darf nicht mehr allein in den Keller.

Zunächst scheint es uns, das Toggeli bedeute die Straferwartung für gewünschte und ausgelebte Sexualität. Aus den vorher mitgeteilten Aufsätzchen wissen wir, woher die Mädchen Strafen für libidinöse Wünsche erwarten: von der Mutter. Wir wissen auch, daß die Mädchen im Sinne ihrer weiblichen Ödipus-Einstellung der Mutter den Tod wünschen und

diesen Wunsch verdrängen. Die genannte Einstellung erhält zur Zeit der Pubertät neue Gefühlszuschüsse. Schließlich berichtet uns die Ödipus-Sage, daß sich Ödipus zur Strafe und Sühne für sein böses Unterfangen bestrafte, er blendete (kastrierte) sich. Der Ödipus-Wunsch erweckt im modernen Menschen keine geringeren Sühnetendenzen, als im antiken. Das Toggeli könnte also die personifizierte Strafe für die Todeswünsche der Töchter gegen die Mutter bedeuten und die Töchter bedrohen. In der Figur des Dämons richtet sich der Todeswunsch gegen den Wünschenden selber (Taliongesetz): er droht mit der Tötung, im Falle des Toggeli mit Erwürgen oder Erdrücken. Die Todeswünsche der Töchter erfahren auf dem Wege der Projektion ihre Umgestaltung in einen Dämon.[1]

Wenn wir den Aufsatz Minas daraufhin untersuchen, ob das Toggeli eine männliche oder eine weibliche Figur bedeute, so werden wir nicht ganz klar. Das Volk denkt sich im allgemeinen das Toggeli, den Alp, wie es etwa auch genannt wird, als einen männlichen Geist. Wenn uns Mina sagt, das Toggeli erwürge einen, so sind wir geneigt, auch an einen männlichen Geist zu denken. Das Erwürgen, das auf der Brust sitzen, das Keuchen des Angegriffenen erinnern an kindliche Vorstellungen beim Geschlechtsakte. Mina berichtet uns dann aber von einer „weißen Gestalt". „Gestalt" deutet jedoch darauf hin, daß auch an eine weibliche Figur gedacht wurde. In unserem Dialekt bedeutet das Wort eine weibliche Figur. Mina beherrscht das Hochdeutsche zu wenig, um einen deutlichen Unterschied zu machen.

Wenn das Toggeli, das Mina bedroht, eine weibliche Figur ist, so wird der Eindruck verstärkt, daß der Dämon irgendwelche Beziehungen zur Mutter-Imago haben muß. Es zeigen sich aber auch, wenn wir die Form des erwarteten Angriffes der Dämonengestalt auf Mina in Betracht ziehen, deutliche homosexuelle Züge.

Wir finden noch einen weiteren Hinweis. „Toggel" sagt die Mutter der Tochter etwa, wenn sie zornig über ihre Tochter ist. Das Wort hat die Bedeutung eines eingebildeten, halsstarrigen, lächerlichen Mädchens, mit dem man nichts anfangen kann. Im Toggeli wird die Mutter klein und lächerlich gemacht (Diminutiv), zugleich hat sie als Dämon unheimliche Macht. Eine Parallele zu diesen gegensätzlichen Eigenschaften ist die Bisexualität der Figur, so wie sie das Mädchen und ihre Schwester sich vorstellen.

1) Freud: Totem und Tabu. (Gesammelte Schriften, Bd. X.) Hofmann: Über Gespensterfurcht. („Die Schulreform." Bern, Jahrgang 1921.) Häberlin: Sexualgespenster. („Sexualprobleme", Bd. VII, 1912.)

Das Toggeli erschien den Mädchen prompt dann, als sie zum Rendezvous gingen, also nach einer zur sexuellen Aggression hintendierenden Handlung. Die Dämonenfurcht wird dann gedämpft, als das Gespenst eine natürliche Aufklärung durch das Auffinden des Faulholzes erfuhr. Psychologisch ändert das jedoch an unserer Erkenntnis nichts. Wir vernehmen ja, daß eine Angst vor der Dunkelheit fortbesteht, und daß sich bei dem einen der Mädchen, wahrscheinlich auf regressivem Wege, ein neues Symptom zeigt: die Angst, in den Keller zu gehen. Wir erinnern uns an die Bedeutung des in den Keller Gehens aus Träumen und Analysen von Phobien und dürfen vermuten, daß alte und verdrängte Onaniebefürchtungen durchgebrochen sind.

* * *

Wenn wir schließlich zusammenfassen, so können wir aus dem vorhandenen Materiale folgende Ergebnisse ziehen:

Sowohl Knaben wie Mädchen stehen beim Anblick der Toten unter dem Eindrucke der Angst. Man erwartet, die Tote könnte noch handlungsfähig sein. Der Tod könnte als Geist aus ihr heraustreten und die Lebenden bedrohen. Dämonenfurcht erwacht.

Die Beerdigung wirkt als Beruhigung auf die Lebenden. Schüler und Schülerinnen neigen zur Identifikation ihrer selbst mit der Toten. Dagegen sträuben sich narzißtische Tendenzen und das Ich-Ideal, sowie auch die Lebenstriebe. Bei den Mädchen erhält die Identifikation ein Moment der Befriedigung, wenn Rachegelüste an den Müttern erfüllt werden können. Die Knaben empfinden ihrer Einstellung auf ihre eigenen Mütter gemäß mehr Mitleid mit der Mutter der Verstorbenen als mit dem Vater.

Das Mitleid, wo es verstärkt zum Ausdruck kommt, mag ein zusammengesetztes Gefühlsphänomen sein, das auf der Basis verdrängter sadistischer und sublimierter masochistischer Triebansprüche beruht. Die unterdrückten sadistischen Komponenten gaben ihre Energie an die masochistischen ab. Eine auffallende Erregtheit zeigten besonders Lina, deren Stiefmutter eben gestorben war, und Katharina, die Spezialfreundin der Abgeschiedenen. Ganz besonders deutlich wird die Ambivalenz der Empfindung bei der ersteren, die aussagt, sie habe nicht weinen können, doch sei es ihr „ganz sturm“ geworden.

Ein Knabe, der die Tote mit seiner jüngeren Schwester identifiziert, sühnt durch Fasten, auch ein Mädchen fastet, die Mädchen geben zum Teil ihre ambivalente Einstellung zur Toten offen zu. Sie identifizieren die Tote mit Schwestern und Mutter. Dies geschieht auf dem Wege der Ödipus-Einstellung und verlangt nach Sühne. Der geringste Tribut außer dem Kranze, den die Allgemeinheit spendet, sind Tränen der Trauer. Der stärkste ist Gespensterfurcht. Diese hat den Sinn einer Selbstbestrafung für aufgerührte Ödipus-Wünsche.

Aber auch das Hingehen und noch einmal Anschauen des Leichnams wird als Opfer verständlich (Martha). Zugleich bedeutet es ein sich Überzeugen, daß die Verstorbene wirklich tot sei.

Auffallend war, daß die Knaben abmachten, die Tote nicht mehr anzuschauen. Sie weinen auch nicht und zeigen viel weniger Zeichen der Trauer, als ihre gleichaltrigen Kameradinnen. Um diesen Zug zu verstehen, müssen wir uns vor Augen halten, daß die Trauer auf Selbstvorwürfe aufgebaut ist und eine Sühne bedeutet. Beim Tode einer weiblichen Person werden die Knaben weniger daran erinnert, was sie zu sühnen haben, als wenn einer der ihren gestorben wäre. „Vielleicht, wenn es ein Knabe gewesen wäre, so wären wir hingegangen, um den Leichnam zu sehen", sagten sie. Wir erraten, daß der Tod eines Mädchens ihnen viel weniger Ödipus-Wünsche symbolisch erfüllte, als wie ihren Mitschülerinnen. Die stärker koartierte, mehr introversive Art der Knaben in dem Alter mag zu ihrem mehr stoischen Verhalten beigetragen haben.[1]

Schließlich haben uns einige Berichte an gewisse Gebräuche und Zeremonielle bei der Bestattung erinnert: es müssen Trauerkleider angezogen werden, beim Begräbnis muß geläutet werden, die nächsten Verwandten sollen Erde auf den Sarg werfen. Man auferlegt sich Fastenzeiten. Darauf soll später zurückgekommen werden. Es sei vorläufig nur gesagt, daß auch sie ihre Begründung in der Angst vor der Wiederkehr des Toten finden. Die Zeremonielle stehen im Zeichen der Sühne und der Abwehr der Gefahr, die ein Toter für die Lebenden bedeuten könnte, aber auch in einer Regression der Libido der Trauernden auf eine frühere Stufe. Wenn uns die Angst und das Weinen und Benommensein mehr an hysterische Zustände erinnerten, so könnten wir die Bestattungsgebräuche mit zwangsneurotischen Mechanismen in Parallele setzen. Um sie genauer zu untersuchen, müssen wir vorerst alle die Gebräuche betrachten, die bei uns

1) H. Rorschach: Psychodiagnostik. Bircher, Bern. H. Behn: Schüleruntersuchung mit dem Formdeutversuch. Ebenda.

üblich sind, und einiges Material in der Völkergeschichte und bei den Primitiven sichten.

Zuvor wollen wir mit der seelischen Einstellung, welche die Lebenden den Toten gegenüber einnehmen, zu einem Abschluß kommen. Wir haben gefunden, daß der moderne Kulturmensch fast gar nur noch die eine Kehrseite dessen erkennt, was ihn beim Tode eines Mitmenschen bewegt, nämlich die Pietät. Sie ist eine unzulängliche Rationalisierung. Die andere Seite zu ergründen, kostet uns schon einige Mühe. Freud ging den Weg in seinen Untersuchungen über das Seelenleben der Wilden und dessen Übereinstimmungen mit dem Seelenleben der Neurotiker („Totem und Tabu": Das Tabu der Toten).

Gestützt auf das Material aus den zitierten Kinderaufsätzen erhalten wir den Eindruck, daß genau die gleichen seelischen Gesetze auch für die Normalen gelten. Vieles, was der Erwachsene verdrängt hat, kommt beim Kinde noch naiv ans Tageslicht. Wenn wir die Entwicklung des Kindes zum Erwachsenen mit der Entwicklung des Primitiven zum Kulturmenschen in Parallele setzen, so verwundern wir uns nicht, beim Kinde ein größeres Maß von Auskünften erhalten zu können, als beim erwachsenen Europäer, weil es noch weniger verdrängt hat.

II

Über Speiseverbote und Fastengebräuche

Eine Anzahl der Schülerberichte hat uns auf ein eigentümliches Symptom aufmerksam gemacht: als gewisse Schüler vom Tode ihrer Mitschülerin vernahmen oder sie im Sarge liegen sahen, aßen sie in der darauffolgenden Mahlzeit nichts — sie fasteten.

Es kommt nun häufig vor, daß Trauernde nicht mehr essen können, sie fasten aus einer inneren Nötigung und erzählen uns, wenn sie Speisen sähen, so schnüre es ihnen den Hals zusammen. Man gibt daran der Depression Schuld, weil man die Beobachtung gemacht hat, daß ein depressiv Verstimmter weniger ißt, als ein Normaler oder gar ein manisch Verstimmter. Die Melancholischen in unseren Irrenhäusern weigern sich oft, zu essen und erbrechen sich, wenn man sie zum Essen zwingt.

Die Trauer in einem Trauerhause steckt die von weit hergekommenen Verwandten an, auch sie bringen wenig oder nichts herunter, wenn sie

zum Essen genötigt werden. Ist dann aber der Tote begraben, so wird ein Essen genossen, bei dem es nicht selten hoch her geht. Die bernische Regierung und wohl auch Regierungen anderer Staaten mußten zu wiederholten Malen gegen die Eßunsitten nach den Begräbnissen gesetzlich ein schreiten.[1]

Das Fasten der Trauernden kann als ein Trauerzeichen gelten, etwa wie das Weinen, das Stiften von Kränzen, das Setzen eines Grabsteines, die Trauerzeremonielle und Begräbniszeremonielle. Diese Gebräuche sind uns als Vermeidungs- und Abwehrmaßnahmen gegen die bedrohlichen Gelüste des wiederkehrenden Toten durch Untersuchungen bei den Primitiven erklärbar geworden. Freud hat den Sinn der Furcht vor den Toten aus der Ödipus-Einstellung ableiten können, er hat gezeigt, daß sich beim Tode eines Angehörigen aber auch eine Summe Libido der Überlebenden ablöst, die vorher an den Toten fixiert worden war. Diese Libido kann sich jedoch nicht sehr leicht und sehr rasch an ein neues Objekt fesseln, sie erliegt der Regression und verstärkt den einen oder den anderen Partialtrieb, vor allem den masochistischen.

Wenn wir uns auf der heutigen Welt umsehen, so finden wir, daß der Brauch überall heimisch ist, bei den Primitiven wie bei den Kulturvölkern aller Religionen. Wir finden uns genötigt, einen kurzen geschichtlichen Rückblick auf die Fastengebräuche zu tun, in der Hoffnung, etwas zur Aufklärung der Gebräuche zu entdecken.

Wir vernehmen, daß Aramäer, Araber, Assyrer, Ägypter, Äthiopier, Juden, Römer und Griechen fasteten. Wenn wir uns an die Berichte des Alten Testamentes halten, so vernehmen wir, daß David beim Tode Sauls fastete, so wie es auch die Bewohner der Stadt Jabes sieben Tage lang taten. Der Brauch wird als Gott wohlgefällig betrachtet. Gott kann durch Fasten umgestimmt und versöhnt werden. Deshalb fastet man bei Krankheit von Angehörigen, bei Heuschreckenplagen, oder wenn ein anderes Unglück das Volk bedroht. Die Juden neigen dazu, eine Hungersnot als ein allgemeines, von Gott auferlegtes Fasten zu betrachten. Fasten wird zur Buß- und Opferhandlung, und am großen Versöhnungstage wird es allgemein geübt. Häufig wird es von Zeremonien begleitet, die sonst nur

1) Nach J. J. Frickart (Beiträge zur Geschichte der Kirchengebräuche im ehemaligen Kanton Bern) schritt die Regierung ein in den Jahren 1608, 1628, 1639. Die Begräbnismähler wurden verboten. Sie setzten sich jedoch durch, so daß die Regierung am 25. Februar 1830 insofern nachgab, daß nicht übertriebene Mahle gestattet wurden.

bei Trauerbräuchen vorkommen: man zerreißt seine Kleider, zieht Trauerkleider an, bestreut das Haupt mit Staub und Asche.[1]

Jesus tritt dann mehrmals für eine freiere Auffassung des Fastens ein. Dennoch setzt sich der Fastengebrauch in der christlichen Religionsübung mit Macht durch, ganz besonders in den Klöstern und bei den asketischen Sekten. Vor allem wird es geübt, bevor man das heilige Abendmahl einnimmt, „es bedeutet eine Vorbereitung dazu".[2] In der römisch-katholischen Kirche wird in Erinnerung an die Gefangennahme Jesu (Mittwoch) und an die Kreuzigung (Freitag) an Mittwochen und Freitagen gefastet. Im dritten Jahrhundert kommt an Stelle des Mittwochs der Samstag, weil am Sonntag das Abendmahl vom Priester verabreicht wird. Fasten bedeutet eine Reinigung, man erhofft von ihm Sündenablaß. Strenge wird das Fasten vor Ostern (Quadragesimalfasten) durchgeführt. Man fastet jedoch auch in der Adventzeit, also vor der Geburt Jesu, und am Todestage der Maria, am 15. August. Der Brauch wird so gehandhabt, daß man sich aller Nahrung enthält, andere nehmen nur kein Fleisch zu sich, wieder andere verweigern sogar auch Milch und Eier als Abkömmlinge von Tieren, Heilige aßen auch keine Früchte, weniger Strenggläubige aßen zur Fastenzeit auch Fische, Vögel und Fischotter. Sie begründeten es damit, daß genossen werden dürfe, was aus dem Wasser komme, so auch die Vögel, weil sie nach Moses aus dem Wasser stammen.[3] Die allgemeine Vorschrift untersagt Fleisch- und Weingenuß. Als Fastenzweck bezeichnet die Kirche den Gehorsamsbeweis der Gläubigen, das Tridentiner Konzil empfiehlt es auch „zur Abtötung der fleischlichen Gelüste".

Vor dem großen Fasten vor Ostern wird die Fastnacht *(Carna vale)* gefeiert. Man will vor den mageren Tagen nochmals so recht und von Herzen in Essen und Trinken schwelgen, es kommen dabei jedoch auch jede andere Lustbarkeit und besonders die Liebe nicht zu kurz. Auf die Fastnacht und das darauffolgende Fasten wird vielerorts besonderes Gebäck bereitet, Fastnachtküchli, ungesalzene Bretzeln, vielerorts auch Hirsebrei, der dem Fastnachtmontag den Namen Hirsmontag gegeben hat.

Fastengebräuche gingen auch in den reformierten Glauben über. Es ist nicht uninteressant, daß der Brauch von den Lutheranern viel strenger gehandhabt wird, als bei den Zwinglianern. Dieser konservative Zug der

1) Hauck: Realenzyklopädie für die protestantische Theologie und Kirche. Leipzig 1898.
2) Bericht von Hans Achelis, V, p. 770 ff. in obgenanntem Werke.
3) Bericht von Hans Achelis, siehe oben.

Lutherschen Lehre zeigt sich auch darin, daß sie behauptet, das Brot und der Wein des Abendmahls würden im Leibe der Christen wirklich in Fleisch und Blut Jesu gewandelt. Weil Zwingli die Speisen des Abendmahls nur als Symbole verstehen wollte, konnte er sich bei der Zusammenkunft der beiden Reformatoren in Marburg nicht mit Luther einigen. Vielleicht gelingt es uns später, diesen Konservativismus Luthers und den Zusammenhang des lutherischen Fastenbrauches mit dem Glauben an die Wandlung zu verstehen. Die Zwinglianer fasten vor dem Genuß des Abendmahls privatim. In der Quadragesimal- und Adventzeit sind Musik, Spiel, Fest, Tanz, öffentliche Lustbarkeiten und Eheschließungen verpönt. Nach Weihnachten aber werden Verlöbnisse gefeiert, in der letzten Woche des Jahres vielenorts Mummenschanz getrieben wie in der katholischen Fastnacht. Nach Ostern werden die meisten Ehen geschlossen. Nach den Fastenzeiten werden Gelage und Essereien gefeiert, man ißt ganz besonders Fleisch und die Speisen, die man in der Fastenzeit vermied.

Auch die Mohammedaner fasten. Sie tun es mehr oder weniger strenge, aber am zehnten Tage des Monats Murharrem ist es allgemein üblich: es ist der große Versöhnungstag.

Speiseverbote und Fasten empfehlen heute auch allerlei vegetarische Gemeinschaften aus angeblich hygienischen Gründen. Das Fasten soll den Menschen reinigen und ihn vor Krankheiten und Ansteckung beschützen. Der Sündenfall bedeutet für sie das erste Essen von Fleischnahrung. Wie weit aber in ihrem Aposteltum affektive Momente mitspielen, das beweisen die offenbaren Ausdrücke des Ekels, die sie für Fleischnahrung gebrauchen. Wörter, wie „Leichennahrung", „Verseuchen mit Tierleichengiften", „Tierleichenbrei" (für Wurstwaren), sind bei ihnen nicht selten. Fleischgenuß verhindert die „unbefleckte Erkenntnis", die Reinheit und die Keuschheit.[1] Fasten befähigt zu den größten physischen und psychischen Leistungen, behaupten sie und wollen es an den Heiligen beweisen, die alle fasteten. Fruchtnahrung, Rohkost wird als „Urnahrung" und „paradiesische Kost" bezeichnet. Bei ihren Erfolgen geben sie zu, daß es beim Fasten sehr auf psychische Momente ankomme. Diese werden jedoch nicht näher bezeichnet.

Über das Fasten, die Speiseverbote, das Speisetabu der Primitiven haben uns Freud[2] und Reik[3] berichtet.

1) Ehret: Gesunde Menschen. München.
2) Freud: Totem und Tabu. (Gesammelte Schriften, Bd. X.)
3) Reik: Die Couvade etc. (Imago 1914, Heft 5).

Diese Autoren stellten fest, daß man vor dem Totenmahl (Reik: vor der Geburt eines Kindes fastet der Vater) fastet. Das Mahl bedeutet das symbolische Aufessen des Urvaters. Die Stammesmitglieder identifizieren sich mit den Söhnen, die gemäß ihrem Ödipus-Wunsche den Vater töten und der oralen Stufe ihrer Libido entsprechend aufessen. Durch das Aufessen vereinigen sie sich mit dem Vater, sie identifizieren sich mit ihm, seine Eigenschaften gehen auf die Söhne über. Weil sie sein Erbe, die Mutter nicht alle besitzen können, da sie unter sich homosexuell gebunden und nicht willens sind, ein neues Blutbad anzurichten, so verzichten sie auf sie. Sie tun es auch aus Vergeltungsfurcht. Nachträglich gehorchen sie den Geboten ihres Vaters, die sich auf den sexuellen Verkehr mit der Mutter und den anderen Frauen ihres Vaters beziehen. Es entsteht die Exogamie.

In einer späteren Stufe ist das Ich-Ideal schon so stark, daß die Tötung des Vaters von der Tötung eines als Urvater oder Stammvater bezeichneten Totemtieres abgelöst wird. Die Totemgesetze regeln auch die Exogamie. Zu bestimmten Zeiten, nämlich mit der Mannbarmachung (Pubertätsriten), wird der Totem geschlachtet und verspeist, daraufhin werden Orgien gefeiert, bei Anlaß deren man sich nicht scheut, den sonst unter Todesstrafe stehenden Inzest[1] zu begehen. Was vom getöteten Urvater nicht verspeist werden kann, wird begraben. Es wurde nachgewiesen,[2] daß an verschiedenen Orten, so bei den Tonga auf Melanesien heute noch der Brauch herrscht, dem toten und begrabenen Häuptlingsvater seine Exkremente als Opfer auf das Grab zu setzen. An anderen Orten wird heiliges Geld an Stelle der Exkremente dargebracht. Nach dem Totemmahl ist der Genuß der Totemspeise tabuiert. Die verbotene Speise ist also ursprünglich Menschenfleisch. Erst später, als der Totemismus aufkam, wurde sie Tier- oder Pflanzennahrung (letzteres dort, wo der Totem eine Pflanze ist). Das Speiseverbot, dessen Ausdruck das Fasten ist, wird uns nun verständlich; es ist der Gegensinn, die Gegenhandlung des Aufessens des Toten, ursprünglich des toten Vaters, und wir wundern uns nicht länger, daß heute das Fasten in Trauerfällen geübt wird. Es bedeutet einen Verzicht, ein Opfer, bevor man an das symbolische Verspeisen des Toten (Totenmahl) herangeht.

Wir wollen aber die Zustände in der Urfamilie und bei den Primitiven noch ein Stück weiter verfolgen. Wir haben vernommen, daß nach der

1) Zeller: Die Knabenweihen. Bern.
2) Róheim: Heiliges Geld in Melanesien. (Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse. Jahrg. IX, 1923.)

Tötung und dem Verspeisen des Totemtieres Orgien aller Art gefeiert wurden, die Gesellschaft geriet außer Rand und Band, weil eben der Urvater als die Verkörperung jeglichen Gesetzes und jeder Ordnung nicht mehr da war. Am Tage nach diesem Urfeste aber müssen gewisse Reinigungszeremonien vorgenommen werden, denn das Tabu, das auf dem toten Totem ruhte, ist nun durch das Essen auf die Essenden übergegangen. Tabu heißt heilig und unrein. Durch das Essen belud man sich ebenso mit Schuld, als man sich mit dem Urvater identifizierte. Man muß sich entsühnen mit Feuer und Wasser. Erst dann kann das Leben wieder seinen gewohnten Lauf nehmen. Róheim hat nachweisen können, daß diese Reinigung (Feuer und Wasser) einen Übergang von der analen über die urethrale zur genitalen Erotik bedeutet. Der auf den Toten und Verspeisten gerichtete Libidoanteil, welcher sich auf oraler und anal-sadistischer Stufe befand, wird frei und gelangt auf dem Wege über die urethrale zur genitalen Stufe, die sich ein Objekt sucht. Die Wilden, die am Totemfest mannbar gemacht wurden, suchen sich Frauen.

Reik hat gezeigt, daß auch die Speiseverbote in der Couvade auf verdrängte orale Wünsche zurückzuführen sind, die das zu erwartende Kind, aber auch die Mutter betreffen. Auch hier werden nach Ablauf einer bestimmten Zeit gerade diejenigen Speisen übermäßig genossen, die tabuiert waren.

Sowohl in der Couvade als auch bei den Tabuzeiten nach dem genossenen Totenmahle werden nicht nur Speiseverbote, sondern auch eine Anzahl anderer Beschränkungen und Versagungen beobachtet, die sich im besonderen auf das Sexuelle beziehen. Ihren Ursprung haben sie im „nachträglichen Gehorsam“ gegen den getöteten „Vater“ (Totem).

Nachdem wir soviel über die Speiseverbote und ihren Sinn wissen, werden uns auch die Fastenbräuche der Kulturmenschheit klar.

Sie gingen allgemein aus der Trauer hervor. Sowohl Juden, wie Christen und Mohammedaner fasten am Versöhnungstage oder vor dem Abendmahl. Das Abendmahl bedeutet eine orale Erinnerung und Identifizierung mit Gott. Denn Jesus, der Gottessohn, ist Gott selber, wie er es aussprach, und wie es die katholische Kirche und das Dreieinigkeitsdogma bezeugen.

Man fastet aus „nachträglichem Gehorsam“, der vor das Totemmahl (Abendmahl) verschoben wird, und glaubt, damit Gott wohlgefällig zu sein, sich mit ihm zu versöhnen und ihn günstig zu stimmen. Die Sünde, für die durch Fasten Ablaß erreicht werden soll, ist der orale Wunsch nach Gott als dem Vater. Es wird uns auch verständlich, warum sich trotz der

freieren Auffassung des Christus das Fasten im späteren Christentum so eindringlich durchsetzte. Jesus hätte das Abendmahl, das Verspeisen Gottes zum Zwecke der innigen Identifizierung mit Gott, nicht einführen müssen, wenn er das Fasten hätte abschaffen wollen. Denn mit dem Abendmahl übernimmt der Gläubige die Ödipus-Schuld, und mit ihr die Reaktion des Gewissens. Wenn die Juden zu dem Fasten die Kleider zerrissen und sich wie bei der Trauer benahmen, so stimmt das überein mit der gefundenen Erklärung des Fastens: man trauert um den getöteten Gottvater. Die Parallelen in den Religionen können nie restlos dadurch verstanden werden, daß man die Völkerwanderung und Völkervermischung dafür verantwortlich macht: daran sind vorzugsweise psychologische Momente schuld, die eben bei der ganzen Menschheit dieselben sind und ähnliche Bräuche und Mythen religiöser Art schufen. Auf gleichem Wege wie es beim Analogiezauber[1] geschieht, wenden die Juden das Fasten auch bei Heuschreckenplagen und Volkskatastrophen an, und der Schluß ist naheliegend, daß der Gott eine Hungersnot als Fastenzwang über sein Volk verhängt, wenn es ihm nicht gehorsam war: Fasten bedeutet ja nachträglichen Gehorsam. Die christliche Lehre bestimmt als Zweck des Fastens auch den Gehorsam gegen Gott und empfiehlt es gegen sexuelle Gelüste. Wir erinnern uns, daß bei den Primitiven neben dem Fasten auch die sexuelle Enthaltung bis zum Reinigungsfeste gefordert ist. Auch die Christenheit verspricht sich vom Fasten eine Reinigung. Man fastet in Erinnerung an die Gefangennahme und an den Tod Jesus, des „Vaters" der christlichen Religion, des Vatergottes in der Anschauung der Kirche, wie sie oben entwickelt wurde. Es wird — in Analogie mit dem Todesfall Christi — auch am Todestage der Maria gefastet, in der Parallele zu den Couvadebeschränkungen der Wilden aber auch vor Weihnachten als vor der Geburt des Herrn.

Zu dem auf dem erfüllten Ödipus-Wunsch aufgebauten nachträglichen Gehorsam haben wir bei den Primitiven besondere sexuelle Versagungen vorgefunden. Wundern wir uns, wenn vor Weihnachten und Ostern keine Feste und Lustbarkeiten gefeiert und keine Heiraten geschlossen werden dürfen? Wir sehen nicht nur hierin eine Parallele, sondern auch darin, daß nachher all das im Übermaße gemacht wird, was während der Fastenzeit hintangehalten worden war, wie es auch bei den Wilden in der Übung ist.

Allgemein verbietet die katholische Kirche den Genuß von Fleisch und Wein. Wein ist im Abendmahl das Symbol für das Blut Jesu. Das katho-

1) Silberer: Der Aberglaube. Bern 1922.

lische (und lutheranische) Bekenntnis glaubt an die Wandlung des Weines in wirkliches Blut Jesu (Brot = Fleisch). Darum das Verbot des Weingenusses. Daß der Fleischgenuß nicht gestattet ist, erklärt sich aus der Erkenntnis, daß das Fleisch von Tieren ein Ersatz ist für das ursprünglich und bei den auf niederster Stufe stehenden Kannibalen Australiens und Amerikas heute noch bestehende Mahl von Menschenfleisch.

Merkwürdig mutet es uns auf den ersten Blick an, daß den Katholiken das Essen von Fischen, Vögeln und anderem Getier, das seinen Ursprung im Wasser hat, zur Fastenzeit gestattet ist. Die Annahme, dieser Brauch sei von den wohllebenden Prälaten erfunden worden, um doch zum Fleischgenuß zu gelangen, erklärt uns diesen Zug nicht vollständig. Für das Unbewußte muß eine Speise, die aus dem Wasser stammt, eine ganz andere Bedeutung haben, als eine, die ihren Ursprung auf der Erde hat. Die Reinigungszeremonien nach dem Totemmahl der Primitiven geben uns da einen Fingerzeig. Wasser gehört zu dem symbolischen Material der Urethralerotik, während Erde zu dem des analen gehört[1] — es sei darauf hingewiesen, wie viele Ausdrücke noch heute zugleich Erde und Exkremente bedeuten. Was aus dem Wasser kommt, hat also für das Unbewußte einen ganz anderen Sinn, als was vom Lande kommt, oder auf der Erde umgeht. Fische und Vögel sind gleichsam Abkömmlinge eines urethralerotisch besetzten Stammortes. Die Vermeidungen des Fastens betreffen jedoch Dinge, die unmittelbarer mit dem Analen zu tun haben. Darum sträubt sich das Gewissen nicht, Fische und Vögel zu essen, die ja schon rein äußerlich an genitale Formen erinnern.

Die Geschichte zeigt uns schon durch Hinweis auf viele Züge, daß Luther der weniger sublimierte Reformator als Zwingli war, welcher den ganzen Humanismus in sich aufgenommen hatte. Seine Identifikationssehnsucht nach Gott konnte sich wohl darum nicht in so abstrakten Formen bewegen, wie diejenige Zwinglis, und das mochte der Grund sein, warum er mit Hartnäckigkeit an dem Wunder der Wandlung festhielt.

Die Vegetarianer unserer Zeit, die den Sündenfall[2] im Fleischessen sehen, treffen mit ihrer Ansicht unbewußterweise das richtige: Das Töten

1) Róheim: Heiliges Geld in Melanesien. (Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse 1923.)

2) Für viele Rohköstler bedeutet Fleisch „das Fleischliche“, tierisch „das Tierische“, das sie fliehen. Es wäre jedoch oberflächlich, ihre Lebensweise nur aus der Vermeidung „fleischlichen und tierischen Genusses“ erklären zu wollen. Daß sie sich „fleischlichen“ (sexuellen) Genuß nicht erlauben, ist tiefer begründet in ihrem Ödipus-Komplex. Ihre Lehre ist eine Rationalisierung.

des Urvaters und das Verspeisen seines Fleisches war die erste Sünde. Der Begriff der Sünde entwickelte sich erst mit der Aufrichtung des „Ichs" durch (orale) Identifikation mit dem Vater, und des damit verbundenen Gewissens. Auch die Vegetarianer wollen durch das Fasten „rein" und „keusch" werden, sie sehen im Fleischessen eine „Befleckung" und gewinnen aus der vollständigen Speiseenthaltung vor allem geistige Kraft. Es liegt nahe, zu denken, daß das Fasten ihre unbewußten Schuldgefühle eine Zeitlang besänftigt, und daß sie deshalb eine Zunahme ihrer Kräfte wahrnehmen. Ein weiterer Faktor ist bei ihnen ganz sicher die Suggestion ihrer Apostel, welche von der allgemeinen Masse wenig beachtet oder gar verlacht werden, sich deshalb als Märtyrer vorkommen und benehmen Solche Leute wirken auf geistig verwandte Kreise immer in hohem Grade suggestiv.

Wenn wir zu unserem Ausgangspunkte zurückkehren, zum Fasten der Trauernden, so können wir sagen: Der Tod eines Angehörigen macht ein Libidoquantum frei, das früher an den Toten fixiert war. Weil es nicht unmittelbar ein neues Objekt findet, so kann es bis auf die orale und anal-sadistische Stufe leicht darum regredieren, weil der Tote den Ödipus-Wunsch symbolisch erfüllt hat. Die Libido wird beim Kulturmenschen aber auf ihrem Rückwege gleich wieder verdrängt und verstärkt die masochistische Stufe, die ja der anal-sadistischen sehr nahe steht. Hier findet sie einen Ausweg im selbstquälerischen Hunger-Erleiden. Der Masochismus rückt bei der tiefen Trauer gleichsam in den Mittelpunkt des Erlebens und es ist nicht verwunderlich, wenn sich orale und anale Libido gleichsam angliedern, um sich so verausgaben zu können.

Wir wundern uns auch nicht, daß wir die Fastenbräuche auf der ganzen Welt vorfinden, und daß sie in immer wieder neuen Formen auftauchen. Sie sind so sehr im Menschlichen begründet, daß sie wohl nie ganz verschwinden werden, ob sie nun in der Art von vorübergehend auftauchenden hysterisch-passiven Speiseverboten beim Tode eines Angehörigen, oder in Zeremoniellen und Riten, oder schließlich in rohköstlerischen „Lehren" bestehen.

Schließlich sei daran erinnert, daß das Fasten in seinem Ursprung nicht andere Züge und Begründungen aufweist, als der Ekel und das Nichtgenießenkönnen gewisser Speisen und die Nahrungsverweigerung der Melancholien, die ja in der Regel auf einer Vermeidung bestehen, welche sich auf der oralen und analen Stufe der Libidoorganisation aufbaut.

III

Begräbnisgebräuche

Einige der Aufsätze meiner Schüler erinnerten uns daran, daß gewisse Bedingungen erfüllt werden müssen, wenn man an der Trauer teilnehmen will: man muß Trauerkleider anziehen, beim Begräbnis soll geläutet werden, es herrscht der Brauch, daß die nächsten Angehörigen eines Verstorbenen die ersten Erdschollen auf den Sarg werfen, und die Kinder empfinden es als Mangel, wenn dieser Zeremonie nicht Folge geleistet wird. Wir könnten uns aber auch fragen, warum wir denn die Toten in einen Sarg legen, warum wir sie zuvor anziehen, warum wir sie begraben — zu einem jeden Zug der in der Übung stehenden Begräbnis- und Trauerhandlungen müßte es eine Erklärung geben. Die Psychoanalyse hat uns ja gezeigt, daß es keine zufälligen Handlungen gibt.[1]

Was bei den Kindern zum Vorschein kommt, weist immer unmittelbarer auf seinen psychischen Ursprung hin, als was die Erwachsenen produzieren, weil bei ihnen noch weniger Verdrängungs- aber auch Sublimierungsmechanismen die Ursprünglichkeit entstellt haben.

Bei der Betrachtung der Kinderaufsätze fanden wir eine nicht merkwürdig zu nennende Übereinstimmung der Gefühle der Trauer und ihrer Herkunft mit den Berichten Freuds über die Primitiven. Nicht merkwürdig deshalb, weil das Kind dem Primitiven in seiner Entwicklung näher steht, als der Erwachsene, und weil die Gefühle allgemeinmenschlich sind, und sich nur die Formen und Rationalisierungen ändern. Wir ahnen bereits, daß sich die ambivalente Seite unserer pietätvollen Begräbnisgebräuche als Sühne-, Opfer-, aber auch als aggressive Abwehrhandlungen gegen den Toten erklären lassen, dem unser Unbewußtes ja eine unheimliche Macht zutraut.

Wirklich erweisen sich die Gebräuche der europäischen Nationen als entstellte Resterscheinungen der Magie und des Zaubers der Wilden. Oft haftet ihnen Aberglauben an. Aus Umkehrungen ehemaliger feindseliger Regungen wurden fiktive, religiöse und soziale Handlungen geschaffen, deren ursprünglicher Sinn uns der Neubearbeitung wegen unverständlich hat werden müssen. Die behaltenen Gebräuche stellen ein Kompromiß von feindseligen Regungen mit unserem Gewissen dar.

1) Freud: Psychopathologie des Alltagslebens. (Gesammelte Schriften, Bd. IV.)

Wir wollen uns in den Bestattungsgebräuchen unserer nächsten Umgegend ein wenig umsehen, und die verschiedenen Züge dann mit den Berichten vergleichen, die über die Gebräuche der Wilden vorliegen.[1]

Tod und Begräbnis in der Schweiz, in Europa und den anderen Erdteilen

Zum Sterbenden kommt der Pfarrer. Der katholische Geistliche hört die letzte Beichte ab und gibt seinem abscheidenden Pfarrkinde die letzte Ölung (Totemmahl). Unmittelbar vor dem Tode wird im Freiamt und Kelleramt noch eine Römerkerze (eine vom Papste geweihte Kerze) angezündet, und um das Bett, den Mund und die Nase des Sterbenden geführt, so verwehrt man dem Bösen den Zutritt. Bei Sempach läutet man zum gleichen Zweck um das Haus herum das „Römerglöcklein", eine Schelle. Dem Sterben wohnen Verwandte und Nachbarn bei, sie singen Psalmen oder sagen sie her.

Der Älteste des Hauses oder die Mutter drücken dem Sterbenden die Augen zu, denn wenn sie nicht ganz geschlossen sind, so stirbt im Hause bald wieder jemand. Sobald er gewaschen ist, legt man ihm ein Gebetbuch oder das Testament unter das Kinn, um seinen Mund zu verschließen. Früher wurde der Tote in ein Tuch eingenäht, dessen Zipfel über der Brust zusammengebunden wurden. Dann legte man ihn auf ein Brett („Totenbrett") auf den Boden. Heutzutage wird er oft vollständig angezogen. Über das Totenhemd, das früher das Hochzeitshemd war, werden ihm festtägliche Kleider angezogen. Den Frauen namentlich auch weiße Strümpfe. Kindbetterinnen erhalten besonders neue Schuhe, denn sie kehren aus dem Grabe zurück, um den Säugling zu pflegen. So angekleidet kommt der Leichnam in den Sarg, die Arme über der Brust gekreuzt, Rosenkranz, Blumen oder die Bibel in den gefalteten Händen. Gleich nach dem Tode wird die Kirchenglocke geläutet, in Vals früher eine Stunde lang. Beim Tode von Männern läutete man in Frick mit einer besonders großen Glocke, in Freiburg in drei, bei Frauen nur in zwei Absätzen.

Ist ein Mann gestorben, werden männliche Totenwachen aufgeboten, bei einer Frau Frauen. Sie versammeln sich im Wohnzimmer, beten von Zeit zu Zeit oder lesen aus der Bibel vor. Sie werden von der Trauerfamilie gut ver-

1) Freud: Totem und Tabu (Gesammelte Schriften, Bd. X). — Buschan: Die Sitten der Völker, Leipzig. — Reik: Die Pubertätsriten der Wilden (Imago 1914). — Zeller: Die Knabenweihen. Bern 1923. — Hoffmann-Krayer: Feste und Bräuche des Schweizervolkes. Zürich 1918. — Frickart: Beiträge zur Geschichte der Kirchengebräuche im ehemaligen Kanton Bern. Aarau 1846. — Rank: Die Don Juan-Gestalt (Imago 1922). — Róheim: Nach dem Tode des Urvaters (Imago 1923); Heiliges Geld in Melanesien (Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse 1923). — Govern: Unter den Kopfjägern auf Formosa. Stuttgart 1923. — Friedli: Bärndütsch als Spiegel bernischen Volkstums. Bern 1905. — Reischeck: Sterbende Welt. Leipzig 1924. — Koppers: Unter Feuerland-Indianern. 1924.

pflegt und bewirtet, im Bernbiet und in den Vallées de Bagnes (Wallis) mit Erbsensuppe, Speck, Brot und Wein. Die Wache bleibt bis zur Beerdigung, sie vertreibt sich die Zeit mit Erzählen und Kartenspiel. Den Dorfarmen, die für den Verstorbenen beten, wird Brot ausgeteilt (Aargau, Veltlin). Im Totenzimmer selbst läßt man das Totenlicht Tag und Nacht brennen; es war früher eine Ampel, in der Öl oder Butter gebrannt wurden, heute ist es meist eine Kerze. Nach Eintritt des Todes muß unmittelbar eine Tür oder ein Fenster geöffnet werden, damit die Seele hinausfliegen kann in die Seligkeit. Spiegel werden mit Flor verhängt, alles Glänzende im Zimmer wird entfernt oder auch verhängt, damit sich die Seele nicht betrachten kann und sich auf ihrem Wege nicht aufhalte. Dies bedeutete eine Gefahr für die Verwandten, indem bald wieder jemand stürbe. In Basel und Schaffhausen werden die Fensterladen angehängt, andernorts verschlossen. Blumenstöcke und Bienenkörbe müssen anders gestellt werden, wenn der Hausvater gestorben ist, sie gehen sonst zugrunde; ebenso muß der Wein geschüttelt werden. Den Bienen muß des Vaters Tod angekündigt werden. Im Simmental stellt man neben den Toten eine Schale mit Wasser, worin sich die scheidende Seele baden kann.

Die Nadel, mit der das Totenkleid genäht wird, hat Zauberkraft. Ebenso die Sargnägel. Durch das Nadelöhr kann man sehen, was andere nicht sehen. Wenn man Sargnägel mit einem Gewehr schießt, so trifft der Schuß sicher. Das Tuch, mit dem der Tote gewaschen wurde, wickelt oder hängt man an einen Baum vor dem Hause. Es ist ein sicherer Schutz gegen Insekten, es bringt Fruchtbarkeit. Gedeiht der Baum trotzdem nicht, so ist das ein Zeichen, daß der Tote unselig ist. Wenn das Tuch verfault ist, so ist auch der Begrabene zu Erde geworden. Das Wasser, mit dem der Tote gewaschen wurde, wird auf dem Friedhof ausgeschüttet, an einigen Orten dient es in gleicher Weise wie das Waschtuch zu Fruchtbarkeitszwecken. Die Angehörigen würden sich fürchten, das Tuch für sich wieder zu verwenden.

Sieht der Tote im Sarge freundlich aus, oder wird er nicht recht starr, so stirbt im Hause bald wieder jemand. In Heimiswil (Bern) und Lens (Wallis) wird dem Toten Wein, Brot und Käse mit ins Grab gegeben. Geliebten Toten gibt man auch Schmuck mit, aber nicht den Ehering, den behält immer der Überlebende der Gatten. Verstorbene Bräute erhalten den Myrtenkranz mit ins Grab, das erste Kind den Brautkranz der Mutter, eine Kindbetterin Messer und Fingerhut (Bern). Über einen Sonntag darf eine Leiche nicht im Hause bleiben, es stürbe sonst bald wieder jemand.

Eine Frau in schwarzem Schal zeigt den Tod bei den Nachbarn an und ladet ein zur Begräbnisteilnahme. In Zürich war es ein Mann, der einen hohen Stock mit Silberkopf trug, um an die Türen zu klopfen.

Einige Zeit vor dem Begräbnis stellen sich die Verwandten der Wand nach auf, nach dem Verwandtschaftsgrade geordnet; sie nehmen den stummen Bei-

leidshändedruck derjenigen auf, die kondolieren kommen. An verschiedenen Orten spricht man dazu eine formelhafte Rede.

Bis vor kurzer Zeit wurde in Davos durch besondere Klageweiber, die sich um den Sarg versammelten, geklagt.

Der Sarg wird nun vors Haus getragen; an einigen Orten besteht der Brauch, daß man den Toten mit dem Kopfe voran, an andern Orten mit den Füßen voran aus dem Hause trägt. Die Begründung dieses Brauches besteht darin, daß der Verstorbene solange als möglich seine Wohnung und seine Lieben anblicken können soll. Nun halten Pfarrer oder Lehrer eine formelhafte Leichenrede mit darauffolgendem Gebet.

Vor dem Begräbnis erhalten die Leidtragenden ein „kleines Mahl", das aus Wein, Brot und Käse besteht. Wo nicht das Leichen-Brancard die alten Bräuche verdrängt hat, wird die Leiche zum Friedhof getragen; als Träger kommen Freunde und Vereinsgenossen in Betracht. Im Eifischtal (Wallis) wird der leere Sarg von einem Maultier auf den Friedhof getragen, hinter ihm schreiten Leute, die den Toten tragen, der auf dem Friedhof nochmals feierlich eingesargt wird. Kleine Kinder werden vom Paten oder der Patin unter dem Arme getragen, Ungetaufte von der Hebamme auf dem Kopfe. Der Sarg ist schwarz, bei Wöchnerinnen im Unterengadin weiß, bei Ledigen im Wallis blau angestrichen, er wird meist mit einem schwarzen Tuche bedeckt. Vornehme im Bernbiet verwenden auch mit dunklem Ocker gestrichene Särge. In Salvan und Finhauts (Wallis) hat die Gemeinde nur einen Sarg, der Verstorbene wird auf dem Friedhofe herausgenommen und beigesetzt. Die Särge werden mit Blumenkränzen geschmückt. Am Kopfende des Sarges wird vielerorts eine Scheibe eingesetzt, damit man das Gesicht des Toten sehen kann.

In katholischen Gegenden schreitet im Leichenzug ein Ministrant mit dem Kreuze voran, ihm folgt der Pfarrer, hinter dem Sarge die Angehörigen, oft in besondere Trauermäntel gehüllt, dann die weiteren Leichengänger.

Die Frauen tragen Kerzen. Begegnet der Leichenzug einer alten Frau, so stirbt im Dorfe bald eine Frau, begegnet er einem alten Manne, dann stirbt ein Mann. Schaut das Pferd zurück oder wiehert es, so stirbt im Trauerhause bald wieder jemand. Der Leichenzug muß nicht zu rasch, aber er darf auch nicht zu langsam dem Friedhofe zustreben — so rasch soll er gehen, daß nicht der Eindruck der Pietät gestört wird.[1] Wenn sich der Leichenzug dem Friedhofe nähert, so wird geläutet. Der Brauch wurde von der Regierung Berns zur Zeit der Reformation untersagt und mit Strafen belegt, er erhielt sich trotzdem.[2] Viele Kirchen besitzen eine besondere Totenglocke. Nachdem der Sarg ins Grab hinabgelassen worden ist, segnet der Pfarrer die Leiche ein.

1) Im Kanton Bern mußte die Regierung verordnen, daß die Toten nicht sofort begraben, sondern zuvor einige Tage im Hause behalten wurden (Frickart).

2) Dieselbe Quelle.

Die Angehörigen werfen die ersten Schollen Erde auf den Sarg, bevor ihn der Totengräber zudeckt. Früher trug man (heute noch in Graubünden) eine Butterballe als Totenspende vor dem Sarge her, in welche der Meßner eine Kerze steckte, die während des Seelenamtes und des Totenoffiziums beim Sarge brannte. Die Butter wurde zugunsten der Kirche nachher verkauft.

Nach dem Begräbnis nimmt man zu Hause oder in einem Wirtshause das oft in vielen Gängen bestehende Leichenmahl ein. Regierungserlässe versuchten den dabei aufgewendeten Luxus einzudämmen. Vielerorts ist die „Gräbt" noch heute ein Fest, im Kanton Zürich wurde früher dabei sogar getanzt.

Nun wird eine Leidtracht getragen, man trauert ein Jahr lang, indem man sich der Festlichkeiten und Wiederverheiratung enthält. Die Spiegel müssen umflort bleiben, es wäre gefährlich, hineinzusehen.

Eine Woche nach der Beerdigung muß der Pfarrer von der Kanzel herab den Tod nochmals mitteilen, „sonst kann der Tote nicht recht schlafen". In katholischen Gegenden wird der siebente und dreißigste Tag wie der Begräbnistag gefeiert, am dreißigsten Tage löscht man die Dreißigstkerze aus, die bislang ununterbrochen brennen mußte.

Einige Sonntage nach der Beerdigung wurde früher im Werdenbergischen das Grab mit Kohlenstaub, Hammerschlag und Feilspänen bestreut. Die Gräber werden mit Kränzen und Blumen, später mit Kreuzen oder Grabsteinen geschmückt. Sinkt das Grab bald ein, so stirbt bald wieder jemand aus der Verwandtschaft.

An vielen Orten wurde auch bei den Reformierten (bei den Katholiken besteht der Brauch noch heute zu Recht) gesungen. Die Regierungen der reformierten Kantone verboten es, weil das Volk mit dem Gesange den Aberglauben verknüpfte, es würden böse Geister, die den Geist des Verstorbenen auf seinem Gange ins Jenseits aufhielten, durch das Singen vertrieben.[1]

Diese Berichte schweizerischer Gebräuche, die im nachfolgenden noch ergänzt werden, haben mannigfache Parallelen in den Gebräuchen anderer Kulturländer.

Stirbt im Rheinland jemand, so wird ein Ziegel vom Dache gehoben. In Köln müssen die Fensterladen geöffnet und angehängt werden, damit die Seele nicht auf den Simsen Unterkunft finden könne. Die Stühle werden umgekehrt, damit sich der Geist des Toten nicht darauf setze und den Eintritt ins Jenseits versäume. Auch hier werden die Spiegel umflort. In der Eifel wird mit der „Benedictusschelle" geschellt, damit die Seele das Sterbezimmer verlasse.

1) Aus Frickart, p. 159, wird berichtet, daß das „Wetterläuten" (Läuten der Kirchenglocken bei heranziehendem Gewitter, besonders Hagelwetter) die Wetter vertrieb. Mit dem Läuten, aber auch mit dem Singen und Gebetemurmeln, will man offenbar bei Leichengeleiten etwas Gefährliches vertreiben.

In Baden im Aargau bestand für denjenigen, der den Toten anzog, die Vorschrift, seine Hände nach getaner Arbeit in Salz zu stecken und abzureiben, „sonst schliefen sie ihm ein und würden taub" (absterben!).

Vielerorts in deutschen Landen müssen Schleifen, Knoten, Verschnürungen im Sterbezimmer gelöst werden, damit sich der Geist des Toten darin nicht verfange. Darum müssen die Frauen auch ihre Haare lösen, und man muß den Toten die Ringe von den Fingern ziehen. Auf das Totenhemd darf keine Träne fallen, sonst könnte die abgeschiedene Seele den Weg ins Jenseits nicht finden. In dem Tuche, mit dem man das Leichengewand näht, dürfen keine Buchstaben sein — es würden sonst Verwandte mit gleichlautenden Initialen sterben müssen. Es darf dem Toten kein Gegenstand eines Lebenden mit ins Grab gegeben werden. Will man jedoch jemand auf geheime Art beseitigen, so gibt man einem Toten einen ihm gehörenden Gegenstand, besonders aber ein Haar oder einen Fingernagel mit ins Grab. Der Tote zieht dann den in den Tod, dem die Gegenstände gehören.

Im bernischen Emmental gilt folgendes Mittel gegen Epilepsie: Um das fallende Weh verschwinden zu machen, lege ohne Vorwissen der Hinterlassenen in den Sarg eines Toten ein ungewaschenes Hemd des Epileptischen. — Der Verstorbene zieht dann den im Kranken weilenden bösen Geist mit ins Grab.

Oft behalten die Angehörigen eine Locke des Verstorbenen zurück, die zierlich gedreht und wie ein Fetisch in einem Glaskästchen aufbewahrt wird. Oder man bewahrt einen Kranz oder getrocknete Blumen auf, die der Tote auf seinem Sarge trug.

Vielerorts gibt man dem Toten seinen Lieblingsgegenstand, die Tabakspfeife, ein Handwerkszeug, die Puppe usw. mit ins Grab. Er könnte sich sonst danach sehnen und sie holen wollen.

Der Kehricht aus der Sterbestube, die sorgfältig gereinigt werden muß, wird auf den Friedhof oder über die linke Schulter weg (Zauberform) aufs Feld geworfen. Häufig wird die Stube geräuchert, um den Totengeruch zu entfernen.

Man glaubt, eine Rückkehr des Toten in seine frühere Behausung sei besonders so lange zu befürchten, bis die Leiche verwest ist.

Deshalb läßt man am Tisch zu Hause immer den Platz frei und deckt ein leeres Gedeck. Ist der Vater gestorben, so hüten sich die Kinder, etwas im Hause zu verändern, denn der Tote könnte keine Ruhe finden, wenn er mit einer Änderung nicht einverstanden wäre; er käme immer wieder, um zum Rechten zu sehen. Darum dürfen auch keine Heiraten geschlossen werden.

In Deutschland wird vielerorts der Tisch für den Toten nicht nur gedeckt, man legt auch ein Stück Brot und stellt einen Krug Wein hin. Einer verstorbenen Wöchnerin setzt man nachts ein Becken mit Wasser und einen Schwamm hin, damit sie ihr Kind pflegen könne. Mit allen Mitteln wird

verhindert, daß der Säugling schreie, sonst hat seine tote Mutter keine Ruhe.

Nach dem Begräbnis wird fast überall ein Mahl gefeiert, wobei es nicht selten hoch her geht. Bei den Zigeunern artet es oft in Orgien aus.

Diese Berichte sind unvollständig. Der Vorwurf der Unvollständigkeit kann die nun folgenden Berichte über die Gebräuche bei den Primitiven treffen. Aber die vorliegende Arbeit hat ja nicht den Zweck, eine jede Einzelheit zu erfahren und zu verarbeiten. Es sollen nur die wichtigsten Züge aus den Bestattungsgebräuchen hervorgehoben, ihre Ursprünge bei den Primitiven hervorgesucht und schließlich in das Gefüge unserer Erkenntnisse über die Psychologie der Trauernden eingefügt werden.

Die Unvollständigkeit und die Unklarheit liegt zum Teil auch an den übernommenen Berichten. Wir dürfen überzeugt sein, daß einst ein psychoanalytisch geschulter Ethnograph und Folklorist viel mehr, ganz anders und vor allem viel klarer beobachten wird. Vergessen wir nicht, daß die Verdrängungsmomente, die bei den beobachteten Stämmen und Völkerschaften die Entstellung des ursprünglichen Sinnes der Gebräuche zuwege brachten, auch in den Beobachtern wirksam waren und sie oft mit Blindheit schlugen.

Es folgt nun einiges Material aus allen Erdteilen.

Die Mendi in Westafrika legen dem Verstorbenen das *Tewe-yama*, ein in Reis gebratenes Huhn und eine Hängematte aufs Grab, indem sie sagen: „Wir kommen, damit du erfährst, daß wir dich nicht vergessen haben; wir bringen dir etwas zu essen mit als Wegzehrung, wenn du dich auf die lange Reise über das Wasser begibst!" Damit der Tote keinen seiner Angehörigen mitnehme, legen sie sich an die Knöchel Holzpflöcke an.

Die Yassi werfen die herausgeschnittene Lunge des Toten ins Wasser. Falls sie untergeht, so gilt das als Zeichen, daß der Verstorbene böse Absichten gegen die Lebenden des Dorfes hegt und ein Hexenmeister war. Seine Leiche wird ohne Ehren im Busch verscharrt. Bleibt die Lunge oben, so wird der Tote von Klageweibern beklagt und in Ehren bestattet.

Die Aschanti opferten früher beim Tode mächtiger Personen Menschen. Ebenso die Ugandaneger.

Die Bassari glauben, der Tod sei durch Zauberei verursacht worden. Der Priester des Dorfes sagt, wer den Verstorbenen verzaubert habe. Der Bezeichnete hat dann ein Gift zu trinken, wenn er es übersteht, so ist er vom Verdachte frei. Um die Begräbnisstätte wird einige Tage lang geschossen, um den Geist des Toten zu erschrecken und zu vertreiben.

Die Neger der Goldküste rufen beim Begräbnis den Namen des Verstorbenen laut aus und versichern, ihn überall gesucht und nirgends gefunden zu haben, er solle nicht etwa glauben, sie kümmerten sich nicht um ihn und sie darum bestrafen. Nach einiger Zeit wird ein Tag lang um den Toten laut gejammert, dann folgt ein sieben Tage währendes Festessen und Trinken. Hierauf werden alle Geräte, die beim Fest gebraucht wurden, vernichtet.

Die Batuaneger geben den Toten Zauberpflanzen mit ins Grab, damit er sich an seinen Feinden rächen könne. Die Hütte, worin der Verstorbene wohnte, wird abgerissen, die Angehörigen siedeln sich anderswo an, weil sie sich vor der Wiederkehr des Toten fürchten.

Die Hottentotten begraben ihre Toten in Hockerstellung, ebenso eine große Zahl von anderen Stämmen Afrikas. Sie binden sie jedoch zuvor, damit sie nicht aufstehen und weggehen können.

Die Abessinier verscharren ihre Toten im Sande. Dann feiern sie ein Festgelage, schneiden jedoch vorher ihr Haar, damit man sie nicht wiedererkenne. Wo Hyänen heimisch sind, wird um das Grab ein Palissadenzaun errichtet, damit die Bestien den Leichnam nicht ausgraben, denn solches bedeutete für die Lebenden eine Gefahr.

Die Wahima brechen ihren Toten den Hals und die Glieder, dann begraben sie sie. Es folgt ein Tanz und ein Biergelage. Der älteste Sohn heiratet die Witwen.

Die alten Ägypter hüllten ihre Toten in eine Menge von Hüllen, dann wurden sie in einen Pappsarg, dann in einen Steinsarg gelegt, der in einem Felsen geborgen wurde. Herrscher kamen in eine Pyramide.

Auf Malakka wird über das Grab ein Flechtwerk gelegt, in dessen Maschen sich der Geist des Toten verstrickt, wenn er auf Reisen gehen möchte.

Die Siamesen gehen mit ihren Toten auf Umwegen zur Verbrennungsstelle, damit er den Weg zurück nicht finde.

In China wird es als besonders gefährlich betrachtet, wenn der Mund des Toten offen steht: er wird ein „Nachzehrer", ein Vampyr. Der chinesische Grabschänder wird vom Toten, sobald er den Sarg öffnet, in den Sarg hineingezogen.

Die Tayals auf Formosa bestatten ihre Toten unter der Herdplatte ihrer Häuser. Andere reißen das Dach des Hauses ein, worin die Toten ruhen. Die Stämme am großen Ozean mumifizieren die Toten und feiern nach drei Jahren ein zweites Begräbnis. Überall wird unter den Kopfjägern Formosas geglaubt, daß das Ottofu (= Mana) eines Toten viel bedrohlicher und mächtiger sei, als das eines Lebenden (Allmacht der Gedanken).

Bei den Dayak, einem Malaienstamme, macht die Priesterin ein kleines Häuschen aus Rohr. Darein legt sie Speisen und Zigaretten und fordert den Geist des Verstorbenen auf, im Häuschen zu wohnen. Hierauf horcht sie am

Häuschen und teilt den Verwandten mit, was der Tote alles wünscht. Die Wünsche werden peinlich erfüllt. Das Häuschen bleibt als Heiligtum im Hause.

Die See-Dayak streuen Asche bis zum Grabe, damit der Geist des Toten den Weg der Lebendigen nicht mehr finde. Alle seine Gebrauchsgegenstände und Speisen werden auf das Grab gelegt, damit er nichts holen komme.

Bei den Tinguianen erscheint eine alte Frau bei dem Toten und bittet seinen Geist, in sie einzutreten. Dann dreht sie sich wie toll im Tanze, bis sie in Ohnmacht fällt. Der Geist wird dann mit Feuer und Wasser aus ihr getrieben und kann nicht mehr schaden.

Die Nikobaresen klagen nicht, wenn jemand stirbt. Sie bemalen sich mit Ocker und anderen Farben, damit sie der Tote nicht erkenne und feiern Feste. Die Leiche wird in der Dämmerung begraben, denn es darf nicht der Schatten eines Lebenden in das Grab fallen, sonst müßte auch er sterben. Der Name des Toten wird mit dem Tabu belegt, er darf nicht mehr ausgesprochen werden. Die Angehörigen wechseln ihre Namen, damit sie der Tote nicht wiedererkenne. Nach einiger Zeit wird der Leichnam wiederum ausgegraben und das Fleisch von den Knochen entfernt. Erst jetzt ist man seines Todes und seiner Ungefährlichkeit sicher.

Bei den Birmanen spielt eine Musikbande, sobald der Tod eingetreten ist. Dann werden die Daumen des Toten mit den Zehen zusammengebunden. Als Schnüre dienen die Haare des jüngsten Sohnes der Familie. Vor dem Grabe entfaltet der Älteste der Familie ein Taschentuch. „Komm mit uns!" ruft er dann, und faltet das Tuch, in dem sich nun der Geist des Verstorbenen befindet, zusammen. Das Tuch wird nach Hause genommen, hier sieben Tage lang zwischen den zwei Hauspfosten auf der linken Seite des Hauseinganges untergebracht, und am siebenten Tage von Mönchen, die ein Läuterungsfest veranstalten, wieder auseinandergeschlagen. So wird die Gefahr beseitigt, daß der Verstorbene ein *Ghul* (böser Geist, Dämon) werde.

Die nordjapanischen Ainu ritzen sich beim Tode Angehöriger Blut aus den Adern, das sie ihm als Opfer darbringen.

Die Bergstämme auf Ceylon feuern einen Tag lang Gewehre ab, wo jemand gestorben ist, um mit dem Lärme den Geist zu vertreiben. In die Nähe des Grabes wird eine Fischfalle (Reuse) gelegt und drei Tage liegen gelassen. Hierauf geht man hin und holt eine Spinne, die sich in dem Netzwerk eingenistet hat. In ihr hat sich der Geist des Toten wieder verkörpert. Das Tierchen wird einen Tag lang gepflegt, man reicht ihm Speise dar und läßt es dann ruhig laufen, weil der Geist durch seine Wiederverkörperung kund getan hat, daß er nichts Böses trachtet.

Ist bei den nordischen Stämmen ein Mensch durch einen Tiger getötet worden, so gilt sein Geist als besonders gefährlich für die Lebenden. Darum errichtet man über seiner Leiche ein schweres Steingrab.

Eine Witwe wird die Frau eines jüngeren Bruders, den älteren Bruder des Verstorbenen darf sie nicht heiraten. Hat sie keine jüngeren Schwäger, so heiratet sie einen fremden Mann, doch muß sie es während der Nacht tun und sich mit einem Amulette schützen, damit sie der Geist ihres toten Gatten an ihrem Vorhaben nicht hindere.

Sehr gefährlich ist eine Frau, die im Wochenbette starb. Sie wird zur *Churel*, einer Art Dämon. Sie umlagert junge Männer, bestrickt und verschleppt sie, um sie erst wieder frei zu lassen, wenn sie alt und gebrechlich geworden sind. Deshalb wird eine solche Frauenleiche mit Stricken gefesselt, erhält einen Nagel in die Glieder geschlagen, man schneidet ihr die Sehnen an den Füßen durch, und sie wird mit dem Gesichte nach unten begraben. Von ihrem Grabe bis zu den Häusern des Dorfes werden Senfkörner gestreut. Wollte sie zurückkehren, so müßte sie die Körner zusammenlesen, und bis sie das gemacht hätte, würde der Hahn krähen, und sie müßte in ihr Grab zurückkehren.

In Tibet kommt der Lama zu der Leiche und reißt ihr ein paar Kopfhaare aus. Aus den entstandenen Poren kann der Geist austreten. Der Leichnam wird mit Stricken gebunden und weitab vom Dorfe dem Fraß der wilden Tiere, besonders der Hunde und Geier überlassen. Im Hause des Toten darf einen Monat lang nichts gegessen werden, weil der böse Geist des Verstorbenen daran hängen könnte.

In Nordasien schläft die Frau mehrere Nächte mit dem Toten zusammen. Dann gibt sie ihm Branntwein und sagt: „Trinke! Gute Reise in das Land der Geister! Komme nicht wieder, und nimm keines meiner Kinder oder Tiere mit!"

Viele Völker errichten auf dem Grabe ein Steinmal. Es soll den Toten an die ursprüngliche Tötung, die Steinigung erinnern und sie hindern, aus dem Grabe zu steigen. Aus dem Steinhaufen entwickelte sich das Steinheiligtum.

Die Eskimo geben dem Toten alle seine Habe mit ins Grab, weil sie befürchten, er könnte sie sonst selber holen.

Die Navigo in Arizona binden Stricke um die Hütte des Toten, worin er liegt, und reißen sie um; in der Hütte befindet sich all sein Hab und Gut. Die umgerissene Hütte ist das Grab.

Stirbt ein Mann der Athapasken, so muß die Witwe auf den Scheiterhaufen steigen, auf dem der Tote verbrannt wird. Wenn ihre Haare vom Feuer versengt sind, so darf sie hinunterspringen. Für das ganze Dorf beginnt nun eine längere Fastenzeit, die den Sinn einer Sühne hat. Der Tote soll durch die Trauer versöhnt werden.

Auch die südamerikanischen Indianer geben dem Toten alles mit, was er besitzt, damit er es sich nicht selber hole. Etwas von einem Toten zu behalten, gilt als Diebstahl, der vom wiederkehrenden Toten bestraft wird.

Die Wiederkehr bedeutet ein Unglück für das ganze Dorf. Was dem Toten nicht mitgegeben werden kann, wird zerstört, seine Haustiere werden getötet. Einer verstorbenen Wöchnerin wird noch heute der Säugling mit ins Grab gegeben, und vor noch nicht langer Zeit hatte eine Frau, deren Mann verstorben war, dem Toten in den Tod zu folgen. Auf den Tod folgen eine Menge von selbstauferlegten Strafen der Angehörigen: man fastet, peitscht sich selber aus, verwundet sich selber und verstümmelt sich. Zum mindesten werden die Haare abgeschnitten. Alle Dorfgenossen, die am Begräbnis teilnehmen, sind unrein und müssen sich zuerst reinigen, bevor sie wieder in Verkehr mit den anderen Leuten treten dürfen. Die Hütte des Verstorbenen wird verbrannt. Sobald einer gestorben ist, werden Drohungen gegen ihn ausgeschrien, mit Musik und anderen Instrumenten wird Lärm gemacht, Flinten werden abgeschossen, um den Geist des Toten abzuschrecken, wenn er Wiederkehrgelüste hätte.

Starb ein Yaganindianer auf Feuerland, so wurde er sofort samt seiner Habe verbrannt, der Begräbnisplatz wurde unkenntlich gemacht und gemieden. Der Name des Verstorbenen durfte mehrere Jahre lang nicht ausgesprochen werden, Namensvettern erhielten andere Namen. Nach dem Tode wurde gefastet, der Kopf bemalt und die Brust mit scharfen Steinen aufgeritzt. In den Trauergesängen machte man sich den Tod zum Vorwurf: „Ihr seid schuld daran!" — „Nein, ihr seid schuld daran!" — Der ganze Stamm, mit Keulen und Rudern bewaffnet (womit man die Seehunde tötet), nahm an der Trauer teil.

Die Araukaner in Chile führen den Toten irre, indem sie auf dem Begräbniswege in die Kreuz und die Quere gehen, so daß er den Weg nicht mehr zurückfinden kann.

Die Bororo verwischen ihre Fußspuren mit Palmzweigen hinter sich, wenn sie einen Toten auf seine letzte Ruhestätte begleiten. Die Leiche wird festgeschnürt, die Arme und die Knie auf die Brust gefesselt. Die Leiche zwängt man in ein enges Gefäß, oder in eine Baumspalte, die Grabstätte wird mit Steinen und Holzkloben so beschwert, daß der Tote sie nicht heben kann. Es ist bei Todesstrafe verboten, den Namen des Toten auszusprechen. Dinge, die mit ähnlichen Namen bezeichnet werden, wie der Tote hieß, erhalten andere Namen.

In Gran Chaco wechseln bei einem Todesfalle alle seine Angehörigen die Namen, damit sie der Geist des Toten nicht wiedererkennen könne.

Verschiedene indianische Stämme verzehren die Asche des verbrannten Toten, um sich dessen gute Eigenschaften anzueignen, dabei ziehen sie jedoch Masken und Verkleidungen an, um vom Geist des Toten nicht erkannt zu werden.

Wenn ein Chirurguanomann von einem Jaguar getötet wird, so geht er nachher als Jaguar um. Der Jaguar wird als besonders gefährlich betrachtet. Er wird gejagt und verspeist.

Auf Samoa wird auf der Stelle, wo jemand starb, ein Tuch gelegt. Dann paßt man auf, was für ein Tier sich auf das Tuch setzt. Das Tuch mit dem Tiere wird zusammengeschlagen und dem Toten mit ins Grab gegeben. Der Geist des Toten befindet sich im Tiere, er kann nun nicht mehr zurückkehren und die Angehörigen des Toten belästigen. Vor dem Tode versammeln sich alle Verwandten des Toten bei ihm, es darf ganz besonders die Schwester nicht dabei fehlen, sonst fände er keine Ruhe.

Auf der Insel Niue hält man sich Hunde, die durch ihr Bellen die etwaige Wiederkehr eines Toten verhindern.

Der Malafustamm der Melanesier besitzt in einem jeden Dorfe ein Weib, das die Aufgabe hat, einem Verstorbenen einen Schlag auf den Kopf zu geben und ihn anzuschreien: „Jetzt bist du tot!"

War der Tote ein Häuptling, so geht der Zauberer des Stammes mit einem Stück des Dammgurtes des Verstorbenen und einem Reste der Speise, die er zuletzt aß, in den Busch; dort wickelt er die Speise in den Gurt und hält sie mit geschlossenen Augen über ein brennendes Scheit. Wenn nach einigen Minuten die Speise verbrannt oder angesengt ist, so ist der Häuptling zum Tode bestimmt und erhält alsdann von der Totenfrau den bewußten Schlag auf den Kopf. Andernfalls ist er nur verzaubert. Auf den Todesschlag heult das ganze Dorf, um den Geist des Toten abzuschrecken und zu verjagen. Alle Verwandten bestreichen den Körper mit Lehm. Der Tote wird begraben, und dabei schreit man nochmals, um den Geist des Toten vollends zu vertreiben. Die Angehörigen des Toten beschmieren sich nun mit Kohle, alsdann geht man zum Leichenschmaus, bei dem die nächsten Dörfer mittun. Sie nahen jedoch bewaffnet und führen allerlei schreckliche Tänze auf, bei denen im Zickzack bis zum Grabe gegangen und in die Luft gehauen und gestochen wird. Hierauf wird das erste Festschwein getötet und dem Toten aufs Grab gelegt, der nun endgültig vertrieben, aber auch versöhnt sein soll, und dann beginnt der Schmaus.

In der Geelvinkibai wird der Kopf des Toten abgehauen, geräuchert und präpariert. Mit Muscheln und Früchten macht man künstliche Augen und Nasen an den Schädel. Der mumifizierte Kopf dient als Fetisch und Zaubermittel. Er wird wie ein Ahnenbild verehrt, er wird angeredet, und kann zukünftige Dinge voraussehen und voraussagen. Man stellt Speisen vor ihn hin. Die Verwandten machen ihm Besuche.

Auf der Gazellenhalbinsel wird, sobald jemand verschieden ist, mit Trommeln, Instrumenten und Schreien Lärm gemacht. Die Plantagen des Toten werden zerstört. All sein Besitz wird zu der Leiche gelegt, damit der Tote ihn nochmals ansehen könne. Nun nähern sich ihm vom Walde her schrecklich maskierte Gestalten im Tanze, vor denen sich der Geist des Toten fürchtet.

Die Sulka in Neupommern schüchtern den Geist eines Toten durch Feuer und Fackeln ein, die sie in die Türen stellen.

In Neuhannover wird eine Figur nach dem Bilde des Toten verfertigt, dann wird sie verbrannt. An anderen Orten wird die Leiche selber verbrannt und Stücke von ihr unter die Jünglinge des Dorfes verteilt.

Die Tongainsulaner auf Melanesien opfern ihren Toten heiliges Geld, das sie ihm ins Grab mitgeben. An einigen Orten wird das Geld durch Exkremente ersetzt, respektive das Geld ist bei höher entwickelten Stämmen ein Ersatz für Exkremente. Um die Kotproduktion zu vergrößern, werden eine große Menge sonst tabuierter Speisen genossen.

In ganz Melanesien gelten die Toten als Vampire.

Auf den Admiralitätsinseln wird die Leiche in Bäume gehängt und verfaulen gelassen. Dazu bestimmte Frauen beobachten den Verwesungsprozeß. Nun lösen sie das Fleisch von den Knochen und geben es den Meerfischen zum Fraße. Die Knochen werden bestattet. Die Zähne des Toten werden ausgebrochen und den Kindern als Amulette um den Hals gehängt. Der Schädel wird auf eine prächtig geschnitzte Plattform gestellt. Hierauf werden die Vorbereitungen für die Festlichkeit getroffen. Am anderen Morgen kniet der älteste Sohn, der gewöhnlich der Veranstalter des Festes ist, nieder, und ein Zauberer setzt sich auf seine Schultern und hält sich an seinen Haaren fest. Dann erfolgt Trommelschlag in der ganzen Umgegend und alle Teilnehmer werden zusammengerufen. Nun hält der Sohn eine Ansprache, worin er den Toten lobt, alle seine Heldentaten aufzählt und seine Feinde schmäht. Hierauf von neuem ein Trommelschlag, und der Zauberer ergreift den Schädel des Toten. Der Sohn schlägt mit einem Zweige darauf und ruft: „Du bist mein Vater!" Dann schlägt er zum zweiten Male: „Empfange die Speise, die ich dir zu Ehren zubereitet habe!" Beim dritten Schlage ruft er: „Beschütze mich, beschütze meine Kinder, beschütze mein Volk!" Nacher wieder Trommelwirbel und Beginn eines großen Festes. Der Schädel wird als Reliquie verehrt.

Bei den Papua der Torresstraße wird einer Frau ein Fingerglied amputiert, wenn eines ihrer Kinder stirbt.

Viele Wilde Australiens essen ihre Leichen ganz auf und glauben dabei die Kraft und Macht der Aufgespeisten zu gewinnen. Andernorts wird nur ein wenig Fleisch oder Fett des Toten genossen. Der erschlagene Feind eines Mannes aus Viktoria wird vom Sieger allein gegessen.

Im Zentralaustralischen Festlande bringen sich die nächsten Verwandten des Toten tiefe und schwer heilende Messerwunden bei, um die Trauer für einen Toten zu bekunden.

Aus den angehörten Berichten sind uns nun eine Menge von Aufklärungen über die europäischen Gebräuche zugekommen.

Die Römerkerze, das Totenlicht und Dreißigstlicht unserer Katholiken hat seine Parallele im Feuer und den Fackeln der Sulka und der Bewohner Neupommerns. Sie geben uns als Zweck jedoch nicht an, dem Toten müsse der Weg zur Seligkeit gewiesen werden, sie wollen ihn auf jene Art mit Feuer vertreiben, wie die Primitiven wilde Tiere vertreiben.

Der Glaube, es würden bedrohliche Gespenster der Seele des Abgestorbenen den Weg in die Seligkeit verlegen und man müsse sie mit Glockengeläute und Schellen mit der Benedictusschelle, Absingen von Liedern und Murmeln von Psalmen und Gebeten fernhalten, existiert auch bei vielen Wilden. Der Zweck der Fernhaltung ist aber, die Seele des Abgestorbenen selber zu veranlassen, sich aus der Nähe der Lebenden zu entfernen. Die bösen Geister sind (wie der Dämonenglaube) Projektionen eigener feindseliger Regungen gegen den Toten, sie sind Projektionen des Ödipus-Komplexes, die noch nicht an das Objekt des Komplexes selber fixiert sind, wie etwa beim Vampirglauben. Die Birmaner und Südamerikaner machen Musik. Die Südamerikaner rufen Drohungen gegen den Toten aus und zeigen, wer eigentlich die bösen Geister sind, die ihn bedrohen. Die ceylonesischen Bergstämme erschrecken den Geist des Abgeschiedenen mit Flintenschüssen und Lärm. Negerstämme und die Bewohner der Gazellenhalbinseln führen auf Trommeln einen Höllenlärm auf und die Ozeanier erschrecken den Toten durch Maskeraden und absonderliche Tänze. Andere Stämme beugen den Rückkehrgelüsten, die sie dem Toten zutrauen, direkter vor. Sie binden ihn und begraben ihn in Hockerstellung, so die Hottentotten; die Wahima brechen ihm den Hals und Glieder oder schneiden ihm die Fesseln durch; die Birmaner und Bororo fesseln ihn, letztere zwängen ihn in ein Holzgefäß oder in eine Baumspalte, was der Prototyp unseres Sarges sein kann.[1] Auch die alten Ägypter umwickelten den Toten mit allerlei Tüchern, legten ihn in verschiedene Särge und verschlossen ihn in Steingräbern oder Pyramiden, und je mächtiger ein Pharao war, in eine um so größere Pyramide wurde er eingeschlossen. Der Sarg, so hat Rank nachgewiesen, hat den Sinn eines Leichenfressers. Die Baumspalte verschlingt den Toten, wie auch die Höhlung des Sarges, in der die Leiche verdorrt oder verfault. Grabgeländer und Grabzaun, die wir aus Pietät vor der geweihten Erde des Grabes errichten, stellen auch die Abessinier her — denn der Ort, wo ein Toter ruht, ist

1) In der Schweiz nennt man den Sarg „Totenbaum".

gefährlich für die Lebenden, und Hyänen und Schakale sollen den Leichnam nicht hervorgraben können; denn dieses auch vermehre die Rückkunftsgefahr. Die Sorge um das Abwandern der Seele drückt der Europäer auch dadurch aus, daß er ein Fenster oder eine Tür nach dem Verscheiden öffnet, oder einen Ziegel vom Dach hebt. Der Tibetaner reißt dem Verstorbenen sogar ein paar Haare aus, damit der im Kopf gedachte Geist des Toten austreten könne. Wir hängen die Laden der Fenster an und öffnen Knoten und Verschnürungen, damit sich der Geist des Toten nicht daran verfange, oder wir schließen die Laden, wohl damit er den Weg zurück nicht finde — aber wir rationalisieren es mit der Trauer: man soll an den geschlossenen Laden erkennen, daß im Hause jemand gestorben ist.

Die Seele wandert nach dem Tode. Aber auch wir Europäer stellen uns die Wanderung der Seele konkret vor als eine Wanderung des Leichnams. Darum ziehen wir den Toten vollständig an, einer Kindbetterin geben wir sogar neues Schuhzeug, Messer und Fingerhut mit. Für sie ist die Wahrscheinlichkeit der Wiederkehr besonders groß, sie will ihren Säugling pflegen. Wenn eine Mutter im Kindbett verscheidet, so haben Angehörige Grund, ihr unbewußt zu zürnen: sie wäre die gegebene Person zur Pflege des neuen Erdenbürgers — aber die Feindseligkeit kommt nur im verstärkten Glauben an die Wiederkunft zum Vorschein. Dem Säugling wird Wasser und Schwamm zum Bettchen gestellt, er darf nicht weinen, wenn die tote Mutter Ruhe haben soll. Die gleiche Angst empfinden auch die Ceylaner, die Mutter wird zur *Churel*, die besonders junge Männer verschleppt. Auf die Reise geben nicht nur wir Brot, Käse und Wein mit — die Mendi bereiten ein besonderes Mahl und versorgen den Toten mit einer Hängematte, damit er ausruhen kann. In Nordasien wird er mit Branntwein versorgt. Wahrscheinlich hat das Speisemitgeben aber noch den Sinn eines Opfers. Südamerikaner und Ainu opfern Blut, indem sie sich selber verwunden. Ebenso die Zentralaustralier, währenddem die Malafu nur das erste Festschwein dem Toten aufs Grab darbringen, und andere südamerikanische Eingeborenenstämme die Haustiere des Abgeschiedenen opfern. Diese Opfer gehen auf das Menschenopfer zurück, das die südamerikanische Witwe noch andeutet, und das die Uganda und Aschantineger bis vor kurzer Zeit noch ausführten. Die Papuamutter opfert beim Tode eines Kindes einen Finger und verrät uns durch ihre symbolische Kastration, daß sie einst gegen das Kind feindselige sadistische, wahrscheinlich auch orale Absichten hegte.

Um sich der bedrohenden Geister zu erwehren, die die Seele des Abgeschiedenen um die Seligkeit bringen wollen, gibt man dem Toten Testament, Bibel, aber auch Blumen mit ins Grab. Wahrscheinlich bedeuten die Blumen ursprünglich Kinderopfer, Menschenopfer. Denken wir daran, daß gewisse Primitive Pflanzen als Totem verehren, die Pflanze ist der Urvater. Diese Art von Totemismus ist ein Überbau auf den Tiertotemismus, der wieder an Stelle des Urvaters getreten ist, an dem die Söhne der Urhorde ihre Ödipus-Wünsche erfüllten. Die Batua geben Pflanzen mit ins Grab, damit sich der Tote durch Zauber an seinem Mörder rächen kann — besonders die Neger sind des Glaubens, daß der Tod auf Grund von feindlichem Zauber (Allmacht der Gedanken, Magie) eingetreten sei.

Wenn man hierzulande jemand auf geheime Art töten will, so gibt man einem Toten ein Haar des Feindes mit ins Grab, dann muß der Feind sterben. Wenn der Tote seinen Gatten nicht nachziehen soll, so darf er den Ehering nicht mit ins Grab bekommen (Analogiezauber).

Ursprünglich wurde der Tote verspeist, so wie heute noch in Viktoria, Australien, Neuhannover und teilweise (Asche-Essen) auch in Südamerika. Man identifizierte sich so mit dem Toten, man erhielt seine Kraft und seine Eigenschaften. In der Geelvinkibai und auf den Admiralitätsinseln verschafft man sich Knochen und Schädel als Hausgötter oder Amulette, durch deren Macht die Lebenden geschützt werden. Die Chiriguanoindianer essen den Jaguar, in dem sich der Jäger verkörperte, und die Europäer feiern Totenmahle als Überrest des Identifizierungsmahles unserer Urahnen. Die See-Dayak fangen den Geist in einem Häuschen, wo sie ihm opfern und von dem sie wichtige Ratschläge für die Zukunft holen können. Daß wir Locken eines lieben Toten zurückbehalten und verehren, scheint also im Grund der Dinge nicht nur aus Pietät gemacht zu werden, oder nur um sich leichter an den Verstorbenen erinnern zu können. Ein junger Mann hat mir gestanden, daß er, wenn er einer Versuchung sexueller Art zu erlegen gedroht habe, durch den Anblick einer Locke seiner verstorbenen Mutter die Kraft zum Widerstand erhalten habe.

Was mit dem Toten unmittelbar zusammenhängt, hat Zauberkraft. So die Nadeln, durch die unsere Leute die Zukunft sehen können, die treffsicheren Sargnägel, das Waschtuch, das durch Analogiezauber das Ungeziefer tötet und den Baum fruchtbar macht, das Waschwasser. Von der unheimlichen Kraft, die der Tote überträgt, müssen sich die Leute reinigen, die das Einsargen besorgten. Sogar die Stube muß gereinigt werden, in der jemand verschied, und der Kehricht muß auf geweihte Erde gebracht

werden. Wir denken unwillkürlich an das Mana bei den Wilden, das alle Verwandten und die Gegenstände „infiziert", die einem Toten gehörten, so daß alles um ihn herum *tabu* wird und einer Reinigungszeremonie unterliegt, bevor das Leben wieder seinen gewohnten Lauf nehmen darf. Das Salz, mit dem sich unsere Badener reinigen, gehört wie Feuer und Wasser zu den Symbolen der urethralen und genitalen Erotik (Salz in Träumen ist oft Spermasymbol). Vergessen wir nicht, daß für die Trauernden Ehebeschränkungen, bei den Wilden sexuelle Beschränkungen bestehen, weil der Tod den Überlebenden Anlaß gibt zu Regressionen in die orale und anal-sadistische Stufe. In Birma besorgen Mönche die Reinigung, nachdem der Tote „versöhnt" ist. An der Goldküste werden einfach alle die Gegenstände vernichtet, die mit dem Toten in Berührung kamen, ebenso in Südamerika, bei den Batua und bei den Navigo.

Diese Gebräuche werden von der Angst vor dem Toten diktiert. Aus Angst werden bei uns die Stühle umgekehrt, damit sich der Geist des Toten nicht darauf setze, es wagt in der ersten Zeit niemand, an den Platz des abgeschiedenen Hausvaters zu sitzen, man stellt ihm sogar ein Gedeck und Essen und Trinken her und verändert nichts im Hause. Die Nikobaresen, Bororo, die Bewohner der Gazellenhalbinsel, der Neuhebriden, von Adelaide und der Encounterbai und die Indianer des Gran Chaco ändern aus dem gleichen Grunde ihre Namen, sie verbieten den Ausspruch des Namens des Toten und ändern die Namen von Gebrauchsgegenständen, die an den Namen des Toten erinnern: denn „wenn man vom Teufel redet, so ist er nicht weit", sagt eines unserer Sprichwörter, das dieses Namentauschen uns leicht begreifbar macht.

Der Tote wird zum „Toggeli", Dämon, Vampir, nicht nur bei uns und bei den nordischen Völkern, sondern auch bei den Chinesen. Auch sie sorgen dafür, daß der Tote den Mund geschlossen habe: er ist als „Verzehrer" besonders gefährlich. Der offene Mund eines Toten erweckt auch bei uns den Eindruck des Unheimlichen. Wir begründen das Schließen mit ästhetischen Gründen, aber wir schließen den Mund mit der Bibel, die eine reinigende, heiligende, abwehrende Kraft besitzt, wendet man sie doch auch gegen den Teufel, gegen das „Toggeli" und Gespenster an. Ebenso gefährlich sind die Augen des Toten, die geschlossen werden müssen; wenn sie freundlich dreinschauen, so stirbt im Hause bald wieder jemand.

Spiegel und glänzende Gegenstände müssen verhängt werden. Spiegelbild und Schatten sind im Volksglauben der Geist selber. Die

Seele des Abgeschiedenen könnte im Spiegel sichtbar sein, weil sie sich darin spiegelte (Narzißmus). Der Anblick der Seele bedeutet ein Unglück, sie zöge einen in den Tod nach.

Die Nähe des Toten ist überhaupt gefährlich. Bei den Wilden ist sie vom Mana verunreinigt und wird tabu. Das Mana, diese merkwürdige Ausstrahlung des Toten, kann für Bienenvölker, Blumentöpfe und sogar für den Wein gefährlich werden. Im Bernbiet besteht der Glaube, daß beim Todesfalle eines Hausbewohners besonders gerne die Zinerarien absterben. Aus der Traumdeutung kennen wir die Bedeutung der Blumen und Bienen, aber auch des Weines.

Die Nikobaresen denken sich den Geist als Schatten, deshalb darf der Schatten eines Lebenden nicht in denjenigen eines Toten fallen, er zieht ihn sonst mit ins Grab. Die Mendifrau legt Holzpflöcke an gegen die dämonischen Beseitigungsgelüste ihres verstorbenen Gatten, auf Neuguinea verhüllt sich die Witwe mit einem Tuche und geht eine Zeitlang wie ein Tier auf allen Vieren, damit sie der herumstreifende Geist des Gatten nicht wiedererkenne.[1] Wir sehen hier den Ursprung der Trauerkleidung: man will sich unkenntich machen. Die Nikobaresen bemalen das Gesicht mit Ocker, Lehm, und Herodot berichtet, daß die alten Ägypter es mit Kot taten. Kannibalen bemalen sich mit Exkrementen des Toten.

Das Anale kommt auch bei den Tonga zum Ausdruck, wo dem Toten als Opfer Exkremente aufs Grab gebracht werden. Das erinnert uns an das Bestreuen des Grabes mit Kohlenstaub, Hammerschlag und Feilspänen bei den Werdenbergern. Bei uns hat sich sonst die Erinnerung des Zusammenhanges zwischen Tod und Analem nur noch in dem Spottlied erhalten, das junge Burschen über ihre Liebste singen:[2]

Und wenn ich mal gestorben bin,
So hat sie mir verheißen,
Sie woll auf meinen Grabstein hin
Einen großen Haufen Schei — deblümlein streuen,
Die sollen mein Herz erfreuen.

(Es ist das nicht der einzige Fall, daß die Verdrängung sich im Witz einen Ausweg zu verschaffen weiß.)

1) Notiz und Bild in einer „Berliner Illustrierten" 1924.
2) Vgl. auch das Märchen vom Goldesel bei Grimm.

Das Kotopfer wird durch heiliges Geld abgelöst (Róheim), und wir finden darin die ethnographische Bestätigung der Gleichung Kot = Geld, wie sie bei uns durch den Ausspruch belegt werden kann, den man etwa in Geldverlegenheit tut: „Ich sollte einen Geldscheißer haben."

Das Opfern von Kot mag den Brauch mitbegründen, daß die Verwandten zuerst Erdschollen aufs Grab werfen. Doch wird darin auch der Wille ausgedrückt, das Grab zu decken, was die Tibetaner und Ceylonesen durch Steinhaufen, die Ägypter durch Felsengräber und Pyramiden, die Modernen durch Grabmale kundtun. Rank wies nach, daß das Steingrab dem Toten die ursprüngliche Tötungsart, die Steinigung, gleichsam bedrohlich vor Augen halten sollte.

Mit dem Analen und Oralen stehen die Speiseverbote und Eßbeschränkungen im Zusammenhang. Vor dem Tode hält man bei uns wie bei den Wilden (Athapasken, Tibet, Südamerika u. a. O.) mit Vielessen ein, um nach dem Begräbnis in unbewußter Erinnerung an kannibalische Freuden Eßorgien zu feiern, bei denen es überall lustig zugeht.

Die Formelhaftigkeit der Trauer- und Begräbnisgebräuche ist auf der ganzen Welt verbreitet, so die Leichenreden, das Klagen und Jammern durch besondere Klageweiber, das wir besonders bei den Yassi, an der Goldküste vorfanden, aber auch die Tötungszeremonie bei den Malafu, wo man dem Toten einen Schlag versetzt und ihm versichert, er sei nun tot. Hieher gehört auch das Abfangen des Geistes bei den Bewohnern Ceylons in einer Spinne, auf Samoa in einem Tiere, das sich auf das Grab begibt. Das vom Toten ausgestrahlte Mana wird von dem Tiere sozusagen absorbiert, man begräbt dann das Tier im Grabe des Menschen.

Wenn das Grab nicht bald zusammenfällt, sagen unsere Bauern, so stirbt im Trauerhause bald wieder jemand. Die noch nicht verweste Leiche ist also besonders gefürchtet. Das ist auch im Tibet der Fall, wo die Leiche darum den Hunden und Geiern zum Fraße geboten wird, und auf den Admiralitätsinseln, wo besonders dazu angestellte Frauen das Verwesen beobachten müssen. Die Hunde werden auch auf Niue verwendet, sie bellen, wenn der Tote zurückkehrt. Darum auch die nochmalige Ankündigung des Todes und späteren Trauerfeiern bei unseren Katholiken — aber auch auf Formosa und a. a. O.

Der Begräbnisort ist in der Regel tabu, bei uns die „heilige Erde", der Gottesacker. Tabu hat den Sinn von heilig, aber auch von unrein und

darum von gefährlich. Wir verstehen, es, wenn die Siamesen einen Umweg zum Grabe machen, die Araukaner lange Irrfahrten vollführen, die See-Dayaks Asche streuen und die Bororo ihre Fußspuren mit Palmwedeln verwischen: der Tote könnte sonst den Weg vom Gottesacker nach Hause leichter finden. Die Väter sind besonders gefährlich, wie einst in Ägypten die mächtigsten der Pharaonen. Viel weniger gefährlich sind Ledige, denen man blaue Särge und blaue Kreuze gibt. Der Tod hat also auch etwas mit dem Genitalkomplex zu tun. Es sei an die Ambivalenz der Geschlechterliebe erinnert, dann wird klar, warum tote Gatten für die Gattinnen so gefährlich sind. Die Erbschaft erstreckt sich bei den Ceylanern sogar auf die Witwe, die der jüngere Bruder heiratet. Dies tut bei den Wahimas der älteste Sohn. Hier wird also der Ödipus-Wunsch erfüllt. Bei uns ist die vom Gatten befreite „lustige" Witwe zur Operettenfigur geworden.

Wenn wir die Trauer- und Bestattungsgebräuche unter dem Gesichtswinkel der psychoanalytischen Erkenntnisse über den Ödipus-Komplex betrachten, so werden sie uns unvergleichbar tiefer verständlich, als wenn wir nur die landesüblichen Erklärungsversuche (Pietät) befragen. Die Beweise zu den Erklärungen der Psychoanalyse können (allerdings in oft auch schon verstümmelter Art) bei den Primitiven geholt werden.

Es könnte ein jeder Brauch für sich noch nach tieferen Motiven erforscht werden, meine Arbeit hat keine restlosen Erklärungen gebracht. Ich möchte nur noch zwei Bemerkungen machen:

Das Begräbnis bedeutet in der Auffassung der Lebenden für den Toten ein Zurückgehen in die Mutter, sei es nun in die „Mutter Erde", in das Feuer oder in das Grab unter der Herdplatte des Hauses. Der Herd ist als Symbol für das Genitale genügsam bekannt, das Haus als solches für die Mutter. Der Tote, der unter die Herdplatte kommt, gelangt gleichsam in den Uterus der reinen, jungfräulichen Mutter, denn die Herdplatte (der Verschluß [Hymen] des mütterlichen Genitales) wird nach dem Begräbnis wieder auf dieselbe Stelle gerückt, wie sie zuvor war. In einem derartigen Begräbnis (Formosa) wird der Ödipus-Wunsch im höchsten Grade erfüllt: man wird mit der jungfräulichen Mutter vereinigt. Hier hat man die Allmacht, man hat, was man will, wie es im berndeutschen Kinderliede heißt:

Hans im Schneckenloch
Hat alles, was er will!

Daß auch wir Europäer den Tod als eine Art Heirat unbewußt betrachten, beweist der Brauch, einem Toten das Heiratsgewand oder das Hemd anzuziehen, das man am Heiratstage trug.

Das Mana, formosanisch Ottofu, das vom Verstorbenen ausgeht, kennen wir auch; wenn wir die Schüleraufsätze nachlesen, so wird uns das Mana nicht nur als ein Geist, der von Toten ausgeht, geschildert, sondern sogar seine sinnliche Wahrnehmung als Leichengeruch. (Das „Tödtele". Es sei auch an das Räuchern der Sterbezimmer als Reinigung erinnert.) Das Mana scheint einen analen Ursprung nicht zu verleugnen. Denken wir daran, daß die Kannibalen sich mit den Exkrementen des Toten bemalen, daß sie aber auch ihre primitiven Mahl-Zubereitungsgegenstände mit dem Darminhalt verunreinigen. Erinnern wir uns auch daran, daß die Materialisationsphänomene der Spiritisten Abkömmlinge des Darmkanals sind, und daß der Astralleib der Theosophen und Anthroposophen als „Dunstkreis" geschildert wird. Der Dunstkreis eines Menschen ist etwas, das mit dem Geruchsorgan festgestellt wird, und einem Kinde, das gasförmige Absonderungen aus seinem Darmkanal in Gesellschaft fahren läßt, befiehlt man, zu „verduften", d. h. hinauszugehen. Man sagt von jemand mit starker Ausdünstung, er stinke „wie die Pest" oder „wie der Tod". Die Pest entstand durch das Herumliegenlassen von Leichen, sie ist Totengeruch, Menschengeruch, gefährliches Mana eines Toten. Wir wundern uns nicht, wenn das alte Bernervolk einen Verstorbenen unmittelbar nach dem Tode begraben wollte. Wir verstehen auch von einer neuen Seite her, warum die Überlebenden beruhigt sind, wenn der Tote tief unter der Erde ruht, so daß man seine Ausdünstung nicht mehr wahrnehmen kann.

Es ist nicht verwunderlich, daß gerade den verdrängten analen Komponenten im Begräbnis und Trauerwesen besonders gefährliche Macht zugeschrieben wird. Die anale Erotik erliegt einer tieferen Verdrängung als jeglicher andere Partialtrieb. Ursprünglich ist sie aber von bedeutender Stärke: Kleine Kinder, die gemeinsam defäzieren, betrachten denjenigen Kameraden als den mächtigsten, der den größten Kothaufen produziert, und oft bewundern Schulkinder denjenigen Klassengenossen als mächtig und unheimlich, der stinken kann, wann er will. Später kommt dann der Ekel und die endgültige Verdrängung. Ein Schüler der oberen Klassen, der die Luft „verpestet", wird gemieden und verachtet.

Es scheint ein Widerspruch darin zu liegen, daß wir uns in die Mutter zurück wünschen, also tot zu sein wünschen, und uns doch vor dem Tode

und den Toten so sehr fürchten. Wenn wir aber bedenken, daß uns die Vereinigung mit der Mutter (Inzest) als „größtes Verbrechen" verboten ist — daß sich hinter der Angst nichts anderes als der Wunsch verbirgt, — und daß wir endlich die Schrecken einer nochmaligen Geburt (Wiedergeburtsglaube) lieber nicht noch einmal durchzumachen wünschen (dies wäre die Folge eines neuerlichen intrauterinen Lebens),[1] so erklärt sich der scheinbare Widerspruch.

1) Rank, Das Trauma der Geburt. Wien 1924.

Mutterrechtliche Familie und Ödipus-Komplex[1]

Von Dr. Bronislaw Malinowski (London)

Dozent der sozialen Anthropologie an der Universität London

I

Die soziologische Problemstellung in der Psychoanalyse

Die Psychoanalyse ist aus der ärztlichen Praxis geboren und ihre Theorien sind in der Hauptsache psychologisch, aber sie steht in enger Beziehung zu zwei anderen Wissenszweigen, zur Biologie und zur Gesellschaftslehre. Es ist vielleicht eines ihrer Hauptverdienste, daß sie um diese drei Abteilungen der Wissenschaft vom Menschen ein neues Band schmiedet. Die psychologischen Ansichten Freuds — Konflikt, Verdrängung, das Unbewußte, die Komplexbildung — stellen den bestausgearbeiteten Teil der Psychoanalyse dar und sie bilden ihre eigentliche Domäne. Die biologische Lehre, die Behandlung der Sexualität und ihrer Beziehung zu anderen Trieben, der Begriff der Libido und ihrer verschiedenartigen Umwandlung bilden jenen Teil der Theorie, der viel weniger abgeschlossen, von Widersprüchen und Lücken weniger bereinigt ist und der der Kritik, mit oder ohne Recht, mehr ausgesetzt ist. Der soziologische Ausblick, der hier für uns hauptsächlich von Interesse ist, verdient größere Aufmerksamkeit. Obschon Soziologie und Anthropologie die meisten Bestätigungen zugunsten der Psychoanalyse erbracht haben und obschon die Lehre vom Ödipus-

1) Unter dem Titel „Psycho-Analysis and Anthropology“ englisch in der „Psyche“, Vol. IV (1924) erschienen.

Komplex unverkennbar soziologische Ausblicke bietet, hat merkwürdigerweise dieser Aspekt die geringste Beachtung gefunden und auch das erst in den letzten Zeiten.

Die psychoanalytische Lehre ist im wesentlichen eine Theorie vom Einfluß des Familienlebens auf die menschliche Seele. Sie zeigt uns, wie die Leidenschaften, Ausbrüche, Konflikte des Kindes in seinem Verhältnisse zu Vater, Mutter, Bruder, Schwester, zur Bildung von gewissen ständigen seelischen Einstellungen oder Gefühlssystemen *(sentiments)* gegenüber diesen Personen führen; von Gefühlssystemen, die — zum Teil im Gedächtnisse fortlebend, zum Teil im Unbewußten eingebettet — das spätere Leben des Individuums in seinen Beziehungen zur Gesellschaft beeinflussen.

Ich habe das Wort Gefühlssystem *(sentiment)* in dem begrifflichen Sinne gebraucht, den ihm A. F. Shand gegeben hat; es ist daher all das Wichtige inbegriffen, womit dieser Begriff in Shands Lehre von den Empfindungen und Trieben ausgestattet wurde.[1]

Der soziale Charakter der Lehre ist offenkundig: das ganze Freudsche Drama spielt sich innerhalb einer sozialen Gemeinschaft von bestimmtem Typus ab, im engen Kreis der Familie, bestehend aus Vater, Mutter und deren Nachkommenschaft. Also der Kernfamilienkomplex, das wichtigste Moment im menschlichen Seelenleben laut Freud, ist das Ergebnis eines bestimmten Typus von sozialer Gruppierung. Anderseits aber üben die seelischen Eindrücke, die jedes Individuum in der Jugend erhalten hat, später soziale Einflüsse aus, indem sie das Individuum zur Bildung gewisser Bindungen instand setzen und seine Aufnahmefähigkeiten und seine schöpferische Kraft auf dem Gebiete von Überlieferung, Kunst, Denken und Religion formen.

Der Soziologe hat daher das Empfinden, daß der psychologischen Behandlung des Kernkomplexes zwei soziologische Kapitel hinzugefügt werden müssen: eine Einleitung, die Rechenschaft gibt über die soziologische Natur der Familieneinflüsse und einen Epilog, der die Konsequenzen des Kernkomplexes für die Gesellschaft analysiert. Zwei Probleme ergeben sich somit für den Soziologen.

Erstes Problem. Wenn das Familienleben von so schicksalsschwerer Bedeutung für das menschliche Seelenleben ist, verdient sein Charakter mehr Beachtung. Denn „die Familie" ist doch nicht dasselbe in allen

1) A. F. Shand: The Foundations of Character. 2. Ed. London 1920.

menschlichen Gesellschaften. Ihre Beschaffenheit wechselt sehr mit dem Entwicklungsgrad und der Zivilisationsart eines Volkes und sie ist auch nicht identisch in den verschiedenen Schichten derselben Gesellschaft. Laut den heute noch in der populären Anthropologie gangbaren Theorien hat sich die Familie im Laufe der Entwicklung der Menschheit ungemein geändert, von ihrer ersten promiskuiden, auf sexuellen und ökonomischen Kommunismus beruhenden Form, über die auf Gruppenehe basierenden „Gruppenfamilie", die auf der Punaluaehe basierende Blutverwandtschaftsfamilie, über Großfamilie und Clanverwandtschaft, bis schließlich zu ihrer Form in unserer gegenwärtigen Gesellschaft, der auf der Einehe und der *patria potestas* basierenden Individualfamilie. Aber auch abgesehen von solchen anthropologischen Konstruktionen, die einiges Tatsachenmaterial mit viel Hypothesen kombinieren, kann nicht bezweifelt werden, daß wir auch gegenwärtig bei der Beobachtung von Naturvölkern unserer Tage große Abweichungen in der Beschaffenheit der Familie feststellen können. Es gibt Unterschiede in bezug auf die Verteilung der Macht und je nachdem diese mehr oder minder dem Vater oder der Mutter eigen ist, ergeben sich die besonderen Formen des Patriarchats oder die verschiedenen Schattierungen des Mutterrechtes. Es gibt ferner bemerkenswerte Abweichungen in der Art die Abstammung zu zählen und zu benennen: eine matrilineare, die auf Unkenntnis der Vaterschaft beruht und eine patrilineare trotz dieser Unkenntnis; eine patrilineare zufolge der Machtverhältnisse und eine patrilineare aus ökonomischen Gründen. Überdies entsprechen auch den Unterschieden in der Siedlung, Wohnart, der wirtschaftlichen Grundlage, der Arbeitsverteilung usw. große Unterschiede in der Gestaltung der menschlichen Familie bei den verschiedenen Rassen und Völkern der Menschheit.

Es taucht also das Problem auf: ändern sich die Konflikte, die Affekte und Neigungen innerhalb der Familie mit der Form der Familie, oder bleiben sie gleich innerhalb der Menschheit? Wenn sie sich ändern — so wie sie sich tatsächlich ändern müssen — dann kann der Kernfamilienkomplex nicht bei allen menschlichen Völkern und Rassen konstant bleiben; er muß verschieden sein, je nach der Familienform. Die Hauptaufgabe der psychoanalytischen Soziologie ist also, die Grenzen dieser Variationen zu untersuchen; zu formulieren, wie die Abarten des Kernkomplexes den Abarten in der Verfassung der Familie entsprechen; schließlich die fundamentalen Typen der Familienverfassung zu erörtern und die dazugehörigen Formen des Kernkomplexes zu bestimmen.

Mit einer Ausnahme vielleicht, ist dieses Problem bisher noch nicht aufgestellt worden, wenigstens nicht in ausdrücklicher und direkter Weise.[1] Der alleinige Kernkomplex, den die Freud-Schule kennt und als allgemein gültig betrachtet, d. h. der Ödipus-Komplex, entspricht im wesentlichen unserer indoeuropäischen Familie, die patrilinear ist mit entwickelter *patria potestas*, gestützt durch das römische Recht und die christliche Moral und gefestigt durch den modernen europäischen Industrialismus der wohlhabenden Bourgoisie. Doch dieser Komplex maßt sich an, in jeder wilden oder barbarischen Gesellschaft eine Grundlage zu haben. Dies kann gewiß nicht richtig sein. Eine eingehendere Erörterung des ersten Problems soll uns zeigen, wie weit dies unrichtig ist.

Das zweite Problem. Welcher Art ist der Einfluß des Kernkomplexes auf die Bildung von Mythen, Legenden, Märchen, auf bestimmte Typen von Gebräuchen wilder und unzivilisierter Völker, auf bestimmte Formen sozialer Organisation und Leistungen materieller Kultur? Dieses Problem ist von psychoanalytischen Autoren, die ihre Grundsätze auf die Erforschung der Mythen, der Religion und der Kultur angewandt haben, deutlich erkannt worden. Aber die Theorie, wie der soziale Mechanismus vermöge der Macht des Kernkomplexes Kultur und Gesellschaft beeinflußt, ermangelt meiner Ansicht einer richtigen Ausarbeitung. Die meisten Ansichten, die dieses zweite Problem betreffen, bedürfen einer gründlichen Revision vom soziologischen Gesichtspunkte aus. Die von Freud, Rank und Jones gebotenen konkreten Lösungen aktueller mythologischer Probleme bieten anderseits gewöhnlich nur wenig Anlaß zur soziologischen und anthropologischen Kritik und sind viel stichhältiger als ihre allgemeine Formel, daß der Mythus ein „Säkulartraum der Rasse" ist.

Die Psychoanalyse hat, indem sie betont, daß das Interesse des Primitiven auf sich selbst konzentriert ist, wie auch auf die Personen seiner Umgebung, und daß es libidinöser Natur ist, die richtige Grundlage für die Psychologie des Primitiven geschaffen, die bisher vielfach in falsche Ansichten vom affektlosen Interesse des Menschen für die Natur und von seinen philosophischen Spekulationen über Dasein und Schicksal verstrickt war. Aber zufolge der Verkennung des ersten Problems und jener still-

1) Ich verweise auf J. C. Flügels vorzügliches Buch „The Psycho-Analytic Study of the Family", das — obschon von einem Psychologen geschrieben — durchaus soziologisch orientiert ist. Die letzten Kapitel, besonders XV und XVII, enthalten vieles, das sich dem gegenwärtigen Problem nähert, wenn der Verfasser es auch nicht ausdrücklich so formuliert.

schweigenden Verallgemeinerung, daß der Ödipus-Komplex in allen Typen der Gesellschaft vorhanden sei, haben sich gewisse Irrtümer in das anthropologische Werk der Psychoanalyse eingeschlichen. Es können denn auch keine richtigen Resultate erzielt werden, wenn versucht wird, den Ödipus-Komplex, der ein patriarchalischer ist, in einer matrilinearen Gesellschaft vorzufinden; oder wenn mit der Hypothese der Gruppenehe oder der Promiskuität herumgespielt wird, als wäre nicht eine besondere Vorsicht geboten angesichts von Bedingungen, die so grundfremd sind gegenüber unserer Familienform, so wie sie der psychoanalytischen Praxis bei uns bekannt ist. In solche Widersprüche verwickelt, begeht der anthropologisierende Psychoanalytiker hypothetische Verallgemeinerungen über gewisse Typen der primitiven Horde, oder über das prähistorische Vorbild des totemistischen Opfers, oder über den Traumcharakter des Mythus, Verallgemeinerungen, die mit den Grundprinzipien der Psychoanalyse selbst unvereinbar sind.

Diese Abhandlung ist in der Hauptsache ein Versuch an Hand von unmittelbaren Beobachtungen an Wilden, das erste Problem zu erörtern: die Abhängigkeit des Kernkomplexes von der Beschaffenheit der Familie. Die Behandlung des zweiten Problems bleibt einer späteren Veröffentlichung vorbehalten.

II

Die Beschaffenheit der Familie in einer patriarchalischen und in einer mutterrechtlichen Gesellschaft

Wir wenden uns nun der Erörterung des ersten Problems zu und haben also zu untersuchen, in welcher Weise der Kernkomplex durch die Beschaffenheit der Familie in einer gegebenen Gesellschaft beeinflußt und modifiziert wird. Es wird der beste Weg sein, in das konkrete Material einzutreten, die Bildung des Kernkomplexes im Verlaufe eines typischen Familienlebens zu verfolgen, und zwar vergleichsweise in verschiedenen Zivilisationstypen. Ich gedenke dabei nicht etwa alle Formen der menschlichen Familie in Betracht zu ziehen. Es sollen nur zwei mir aus persönlicher Beobachtung bekannte Typen in ihren Einzelheiten verglichen werden: die vaterrechtliche Familie der modernen Zivilisation und die matrilineare Familie gewisser Inselgemeinschaften in Nordwestmelanesien. Diese beiden Arten stellen jedoch vielleicht die beiden extrem-verschiedensten Typen

der Familie dar, die der empirischen Beobachtung überhaupt zugänglich sind und werden daher unserem Zweck sehr gut dienen können. Es bedarf einiger einführender Worte für die eingeborene Bevölkerung der Trobriandinseln in Nordost-Neuguinea (oder Nordwestmelanesien), die das eine Glied unserer vergleichenden Gegenüberstellung bilden soll.

Diese Eingeborenen sind matrilinear, d. h. sie leben in einer Gesellschaftsordnung, in der die Verwandtschaft allein von der Mutter abgeleitet wird, Nachfolge und Erbrecht in mütterlicher Linie gelten. Dies bedeutet, daß der Knabe oder das Mädchen zur Familie, zum Clan, zur Gemeinschaft der Mutter gehört; daß der Knabe die Nachfolge in die Würden und soziale Lage des Mutterbruders hat; und daß ein Kind Besitz an Land und Mobilien nicht vom Vater, sondern vom Onkel mütterlicherseits erbt. Jeder Mann und jede Frau auf den Trobriandinseln gründet tatsächlich einen Ehestand, nach einer Periode sexueller Spielerei in der Kindheit, der eine allgemeine Freiheit in jugendlichem Alter folgt und später eine Periode, in der die Liebenden in einer beständigeren Beziehung zusammenleben, indem sie mit zwei oder drei anderen Paaren ein gemeinschaftliches „Junggesellenheim" teilen.[1] Die Ehe ist — abgesehen von der der Häuptlinge, die mehrere Frauen haben — eine monogame, sie ist eine dauernde Verbindung, setzt eine sexuelle Ausschließlichkeit voraus, eine gemeinsame wirtschaftliche Existenz, einen unabhängigen Haushalt und mag äußerlich und auf den ersten Blick dem oberflächlichen Beobachter als ein genaues Ebenbild unserer Eheinstitution erscheinen. In Wirklichkeit ist sie jedoch ganz abweichender Natur. Vor allem gilt der Gatte nicht als der Vater der Kinder in dem Sinne, wie wir dieses Wort verwenden; er hat physiologisch nichts mit ihrer Geburt zu tun, entsprechend den Anschauungen der Eingebornen, denen die physische Vaterschaft vollkommen unbekannt ist. Die Kinder gelangen nach dem Glauben der Eingeborenen als winzige Geister in den Schoß der Mutter, was im allgemeinen der Wirkung des Geistes einer verstorbenen Verwandten der Mutter zugeschrieben wird.[2] Der Gatte hat dann die Kinder zu schützen, zu hegen und zu pflegen, sie „in seine Arme zu nehmen", wenn sie zur Welt gebracht sind, aber sie sind nicht die seinigen in dem Sinne, daß er einen Anteil an ihrer Zeugung hätte.

1) Vgl. meinen Artikel „The Sexual Psychology of Savages" in Psyche, October 1923; und „Baloma, Spirits of the Dead", Journal of the Royal Anthropological Institute 1916.

2) Siehe die obenzitierten Aufsätze und den Artikel „Spirit Children" in Hastings „Encyclopaedia of Religion and Ethics".

Der Vater ist also ein geliebter, wohlwollender Freund, aber kein in irgendwelchem Sinne anerkannter Verwandter der Kinder. Er ist ein Fremder, dem eine gewisse Autorität zukommt, aus seiner persönlichen Beziehung zum Kind, aber nicht etwa aus seiner soziologischen Stellung in der Familie. Eine wirkliche Verwandtschaft, d. h. eine Identität der Substanz, „der gleiche Leib", besteht nur durch die Mutter. Die Autorität über die Kinder gebührt dem Bruder der Mutter. Dieser kann sich nun, zufolge des strengen Tabus, das freundliche Beziehungen zwischen Bruder und Schwester ausschließt, zu ihr oder zu den Angehörigen ihres Hausstandes niemals intim stellen. Sie anerkennt seine Autorität und beugt sich vor ihm wie ein Untertan vor dem Häuptling, aber es können zwischen ihnen nie zärtliche Beziehungen bestehen. Ihre Kinder aber sind seine direkten Erben und Nachfolger und er übt über sie die unmittelbare *potestas* aus.

Bei seinem Tode gehen seine weltlichen Güter in ihren Besitz über und zu seinen Lebzeiten hat er die besonderen Talente, derer er sich etwa erfreut — Tänze, Gesänge, Mythen, Magien und Kunstfertigkeiten — auf sie zu übertragen. Er versorgt auch seine Schwester und ihren Haushalt mit Lebensmitteln, der größere Teil seiner Gartenprodukte wandert zu ihnen. An ihrem Vater sehen also die Kinder bloß die liebevolle Obhut und die zärtliche Kameradschaft. Der Bruder der Mutter repräsentiert die Grundsätze der Disziplin, der Autorität und der exekutiven Gewalt innerhalb der Familie.[1]

Das Verhalten der Frau gegenüber dem Gatten ist durchaus nicht unterwürfig. Sie hat ihren eigenen Besitz und eine eigene private und öffentliche Einflußsphäre. Es kommt nicht vor, daß die Kinder ihre Mutter durch den Vater eingeschüchtert sehen. Anderseits ist der Vater nur zum geringen Teil der Brotbeschaffer, er hat in der Hauptsache für seine Schwester zu arbeiten, während die Knaben wissen, daß sie, wenn sie heranwachsen, der Reihe nach für die Haushaltungen ihrer Schwestern zu arbeiten haben werden.

Die Ehe ist patrilokal, d. h. das Mädchen folgt dem Gatten in dessen Haus und tritt zu seiner Gemeinschaft über, wenn sie aus einer anderen kommt, wie es im allgemeinen der Fall ist. Demnach wachsen die Kinder in einer Gemeinschaft auf, in der sie von rechtswegen fremd sind, in der

1) Über die seltsamen wirtschaftlichen Verhältnisse bei diesen Eingebornen vgl. des Verfassers „Primitive Economics" in Economic Journal, 1921 und „Argonauts of the Western Pacific", Kap. II und VI.

sie kein Recht auf Grundbesitz haben, keinen Anteil an Stolz und Ruhm des Dorfes, weil doch ihre Heimat, der überlieferte Mittelpunkt ihres Lokalpatriotismus, ihre Besitztümer anderswo sind, ihr Ahnenstolz anderswo zu Hause ist. Aus diesem zweifachen Einfluß entstehen merkwürdige Kombinationen und Verwirrungen.

Bereits im frühen Alter werden die Knaben und Mädchen derselben Mutter in der Familie getrennt, zufolge des strengen Tabus, das intime Beziehungen zwischen ihnen untersagt und vor allem nicht zuläßt, daß irgend etwas, das mit dem Geschlechtsleben verbunden ist, sie jemals gemeinsam interessiere. Daraus ergibt sich, daß, obschon der Bruder in Wirklichkeit die Person ist, die an Autorität über der Schwester steht, das Tabu ihm die Ausübung dieser Autorität verbietet, wenn es sich um die Frage ihrer Ehe handelt. Das Vorrecht, die Zustimmung zu erteilen, oder vorzuenthalten, gebührt daher den Eltern und der Vater, der Gatte der Mutter, hat also gerade in dieser wichtigen Frage der Ehe der Tochter die meiste Autorität.

Der große Unterschied zwischen den beiden Familien, die wir gegenüberstellen, beginnt somit klar zu werden. In der normalen Familie bei uns haben wir den Gatten und Vater ausgerüstet mit Autorität und Machtbefugnissen, gestützt von der Gesellschaft. Wir haben auch die wirtschaftliche Einrichtung, vermöge welcher er der Brotbeschaffer ist und seine Fürsorge — nominell wenigstens — nach Belieben vorenthalten oder großmütig handhaben kann. Auf den Trobriands anderseits haben wir die unabhängige Mutter, ihr Gatte wird mit der Zeugung der Kinder gar nicht in Verbindung gebracht und er ist nicht der Brotbeschaffer, er kann sein Eigentum den Kindern nicht hinterlassen und hat keine sozial aufgerichtete Autorität über sie. Mit übermächtigem Einfluß dagegen sind die Verwandten der Mutter versehen, besonders ihr Bruder, der die Autoritätsperson, der Ernährer der Familie ist und dessen Besitztümer die Knaben nach seinem Tode erben. So zeigt das Bild des sozialen Lebens und der Familienform ganz verschiedene Züge.

Während es interessant erschien, das Familienleben in der matrilinearen Gesellschaft zu betrachten, mag es den Anschein haben, daß es überflüssig sei, bei unserem Familienleben zu verweilen, da doch jeder von uns mit diesem so gut vertraut und es in der neueren psychoanalytischen Literatur so oft dargestellt ist; es mag also als bekannt vorausgesetzt werden. Aber vor allem ist es von wesentlicher Bedeutung, in einer genau vergleichenden Abhandlung die Glieder des Vergleiches klar vor Augen zu haben; und

dann, da die matrilinearen Daten, die hier geboten werden, durch besondere Methoden anthropologischer Außenarbeit gewonnen worden sind, ist es unerläßlich, das europäische Material in eine ähnliche Form zu bringen, wie wenn es mit den gleichen Methoden beobachtet und vom anthropologischen Standpunkt gesichtet worden wäre. Ich fand, um es noch einmal zu wiederholen, in keiner psychoanalytischen Betrachtung irgend einen unmittelbaren oder folgerichtigen Hinweis auf das soziale Milieu, noch weniger die Erörterung dessen, wie der Kernkomplex und seine Wirkungen mit der sozialen Schichte in unserer Gesellschaft wechseln. Doch ist es offenbar, daß der infantile Konflikt in der luxuriösen Kinderstube des reichen Bourgeois nicht derselbe sein wird, wie in der Hütte des Bauern oder in der Einzimmerwohnung des armen Arbeiters. Gerade um die Richtigkeit der psychoanalytischen Lehre zu erhärten, wäre es von Wichtigkeit, die niedrigste und ungebildetste Klasse zu betrachten, in der man die Dinge beim rechten Namen nennt, in der das Kind in ständigem Kontakt mit den Eltern ist, in demselben Raum lebt und ißt, in demselben Bett schläft, wo kein Elternersatz das Bild kompliziert, gute Manieren die Brutalität der Konflikte nicht abschwächen und wo die Eifersüchteleien und kleinen Wettbewerbe des täglichen Lebens trotz teilweise verdrängter Feindseligkeit einen scharfen Waffenlärm erklirren lassen.[1]

Es mag noch hinzugefügt werden: wenn wir den Kernkomplex und seine Wurzeln in der biologischen Wirklichkeit behufs Anwendung auf die Folklore untersuchen, so ist es von besonderer Notwendigkeit, die Bauern und die ungebildeten Klassen nicht außer Acht zu lassen. Denn die Volksüberlieferungen entstehen ja unter Voraussetzungen, die denen der modernen mittel- und osteuropäischen Bauern und denen des armen Handwerkers, verwandter sind als denen der überernährten und verkünstelten Bevölkerungsschichten im modernen Wien, London oder New-York.

Um die Vergleichsbasis ganz klar zu stellen, will ich die Geschichte der Kindheit in Perioden gliedern und in den folgenden Kapiteln jede Periode gesondert behandeln. Die klare Unterscheidung von Phasen in der Geschichte des Familienlebens ist wichtig bei der Behandlung des Kernkomplexes, denn die Psychoanalyse — und hier liegt wirklich eines ihrer Hauptverdienste —

1) Durch meine persönliche Kenntnis des Lebens, der Sitten und der Psychologie der osteuropäischen Bauern bin ich zu der Überzeugung gekommen, daß es ganz tiefgehende Unterschiede gibt zwischen den ungebildeten und den gebildeten Klassen derselben Gesellschaft hinsichtlich der seelischen Einstellung der Eltern zu den Kindern und umgekehrt.

hat in die Schichtung des menschlichen Seelenlebens Licht gebracht und seine strenge Abhängigkeit von den einzelnen Phasen der Entwicklung des Kindes aufgezeigt. Die bestimmten Perioden der Sexualität, die Krisen, die sie begleitenden Verdrängungen und Amnesien, die gewisse Erinnerungen ins Unbewußte verbannen, all dies führte zu einer klaren Einteilung des Kindeslebens in Perioden.[1] Für den gegenwärtigen Zweck wird es genügen, vier Perioden in der Entwicklung des Kindes zu unterscheiden, die durch biologische und soziologische Kriterien bestimmt werden.

1. Die Säuglingszeit, in der das Kleine der Nahrung wegen auf die Mutterbrust angewiesen ist und der Sicherheit wegen auf den Schutz der Eltern; in der es sich nicht unabhängig bewegen, noch seine Wünsche und Gedanken aussprechen kann. Als Grenzen dieser Periode können wir die Geburt und die Entwöhnung ansehen. Bei wilden Völkern dauert dieser Abschnitt zwei bis drei Jahre. In zivilisierten Gemeinschaften ist er viel kürzer, dauert im allgemeinen nur ungefähr ein Jahr. Es ist besser, sich an die natürlichen Abgrenzungen für die Einteilung der Kindheitsphasen zu halten. Das Kind ist in dieser Zeit mit der Familie physiologisch verbunden.

2. Die Babyperiode, die Zeit, in der der Knabe oder das Mädchen, wenn auch noch an der Mutter hängend und unfähig, eine unabhängige Existenz zu führen, sich schon bewegen, reden, und frei um sie herumspielen kann. Wir können die Dauer dieser Periode auf drei bis vier Jahre schätzen und sie reicht so bis etwa zum sechsten Lebensjahr des Kindes. Dieses Lebensalter bringt die erste Lockerung der Familienbande. Das Kind lernt sich von der Familie entfernen und sich selbst genügen.

3. Die Kindheit, die Erlangung einer relativen Unabhängigkeit, die Epoche des Herumstreifens und des gemeinsamen Spielens mit anderen

1) Obschon in Prof. Freuds Behandlung der infantilen Sexualität die Einteilung in streng geschiedene Phasen von grundlegender Bedeutung ist, wurde das Schema selbst in seinem klassischen Werke über diesen Gegenstand („Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie") nicht klar und ausdrücklich auseinandergesetzt. Dies macht die Lektüre dieses Buches für einen Nichtspezialisten der Psychoanalyse etwas schwierig und verursacht einige Zweideutigkeiten und Widersprüche, sowohl reale als scheinbare. Flügels sonst vorzügliche Darstellung der Psychoanalyse (a. a. O.) leidet auch an diesem Mangel, was besonders bedauerlich ist bei einer Arbeit, die sich die Aufgabe gestellt hat, die Lehre klar zu stellen und zu systematisieren. Das in seinem Buche durchwegs gebrauchte Wort „Kind" *(child)* bedeutet manchmal *„baby"*, manchmal *„adolescent"*, und der Sinn muß in der Regel erst aus dem Zusammenhange erkannt werden. In dieser Hinsicht mag vielleicht die gegenwärtige Skizze von gewissem Nutzen sein, obwohl das letzte Wort von seiten der Psychoanalyse selbst kommen muß!

Kindern. Dies ist auch die Zeit, in der man das Kind innerhalb aller Rassen und Klassen in die volle Zugehörigkeit zur Gemeinschaft einzuführen beginnt. Bei gewissen Wilden beginnen die vorbereitenden Weiheriten. Bei anderen und auch bei unseren Bauern (und der Arbeiterschaft) beginnt die Anweisung des Kindes für seine zukünftige wirtschaftliche Existenz. Bei den Angehörigen zivilisierter Gemeinschaften beginnt der Schulunterricht in dieser Zeit. Dies ist die Periode der zweiten Loslösung von Familieneinflüssen und sie dauert bis zur Pubertät, die die natürliche Grenze bildet.

4. Das jugendliche Alter *(adolescence)*[1] zwischen der physiologischen Pubertät und der vollen sozialen Reife. Bei vielen wilden Völkern fallen in diesen Zeitabschnitt die wichtigsten Initiationsriten, bei anderen Stämmen ist das die Phase, in der Stammesrecht und Ordnung ihren Anspruch auf den Jüngling und auf die Jungfrau geltend machen. In modernen zivilisierten Gemeinschaften ist dies die Zeit der zweiten und höheren Schulung oder des sonstigen Abschlusses des Lehrzeit für die Lebensaufgaben. Es ist die Periode der vollkommenen Emanzipation von der Familienatmosphäre und sie schließt, bei den Wilden sowohl als in niederen Klassen unserer eigenen Gesellschaft, normalerweise mit der Ehe und der Gründung einer neuen Familie ab.

III

Die erste Phase des Familiendramas: die glückliche Verbindung von Mutter und Kind in matrilinearen und patrilinearen Gesellschaften

Es ist allgemein charakteristisch für die Säugetiere, daß das Junge mit der Geburt nicht frei und unabhängig wird, sondern daß es hinsichtlich Nahrung, Sicherheit, Wärme und körperlicher Bequemlichkeit auf die Fürsorge der Mutter angewiesen ist. Dem entsprechen verschiedene körperliche Einrichtungen bei Mutter und Kind. Es besteht physiologisch ein lebhaftes instinktives Interesse der Mutter für das Kind und eine Sehnsucht des

1) Wegen der Übersetzung des englischen *adolescence* vgl. auch in Imago, IX. Bd., S. 168, die redaktionelle Notiz zu Jones „Einige Probleme des jugendlichen Alters". (Anmerkung des Übersetzers.)

Kindes nach dem mütterlichen Organismus, nach der Wärme ihres Körpers, nach ihren Umarmungen und vor allem nach der Milch und nach der Berührung ihrer Brust. Zunächst ist die Beziehung abgegrenzt durch den selektiven Charakter der mütterlichen Leidenschaft, — der Mutter ist nur der eigene Sprößling teuer, indes der Säugling sich mit dem Körper jeder säugenden Frau zufrieden gibt. Aber bald lernt auch das Kind unterscheiden und seine Neigung wird ebenso exklusiv und individuell wie die der Mutter. So schafft die Geburt zwischen Mutter und Kind ein Band fürs Leben.

Dieses Band ist zunächst in der biologischen Tatsache begründet, daß junge Säugetiere nicht unbehütet leben können und so hängt das Fortbestehen der Art von einem mächtigen Instinkte ab, von dem der Mutterliebe. Aber die Gesellschaft beeilt sich einzuschreiten und ihr zunächst schwaches *placet* der mächtigen Stimme der Natur hinzuzufügen. In allen menschlichen — wilden oder zivilisierten — Gemeinschaften nehmen die Sitten, das Recht und die Moral, zuweilen sogar die Religion, Kenntnis vom Band zwischen Mutter und Kind, gewöhnlich bereits im frühen Stadium der beginnenden Schwangerschaft. Die Mutter, manchmal der Vater, haben verschiedene Tabus und Verhaltungsmaßregeln zu befolgen oder Riten zu verrichten, die mit der Wohlfahrt des neuen Lebens im Mutterschoße zu tun haben. Die Geburt ist stets ein wichtiges soziales Ereignis, um die herum sich viele überlieferte Bräuche anhäufen, die oft religiösen Charakter tragen. So hat gerade das natürlichste und unmittelbarste biologische Band, das zwischen Mutter und Kind, seine soziale Determination ebenso wie seine physiologische, und es kann daher nicht beschrieben werden, ohne daß auf den Einfluß hingewiesen würde, den Tradition und Brauch der Gemeinschaft ausüben.

Wir wollen nun die sozialen Kodeterminanten der Mutterschaft in unserer eigenen Gesellschaft kurz zusammenfassend charakterisieren. Die Mutterschaft ist ein moralisches, religiöses und auch künstlerisches Ideal der Zivilisation; eine schwangere Frau wird von Recht und Sitte bevorzugt, sie soll als etwas Geheiligtes gelten und sie selbst hat über ihren Zustand Stolz und Glück zu empfinden. Daß dies ein Ideal ist, das verwirklicht sein kann, dafür bürgen historische und ethnographische Tatsachen und sogar im modernen Europa setzen es die orthodoxen jüdischen Gemeinden in Polen in die Tat um; bei ihnen ist eine schwangere Frau ein Objekt echter Verehrung und sie empfindet auch Stolz darüber. In der christlich-europäischen Gesellschaft jedoch gilt die Schwangerschaft in den niederen

Klassen als lästige Bürde und bei den Wohlhabenden ist sie eine Quelle von Verlegenheiten, Unbequemlichkeiten und bedingt eine zeitliche Verbannung aus dem gewöhnlichen gesellschaftlichen Leben. Da die Psychoanalyse die Bedeutung der pränatalen Einstellung der Mutter für die zukünftigen Gefühle gegenüber dem Kinde erkannt hat und da diese Einstellung mit dem Milieu sehr wechselt und von sozialen Werten abhängt, ist es von Wichtigkeit auf dieses soziologische Problem hinzuweisen.

Das biologische Verhalten und die triebhaften Impulse der Mutter bei der Geburt werden von der Gesellschaft gutgeheißen und bestärkt und in vielen ihrer Gebräuche, Sittenregeln und Ideale macht die Gesellschaft die Mutter zur Amme des Kindes, und zwar allgemein gesprochen sowohl in den oberen als in den niederen Schichten bei den meisten Völkern Europas. Dennoch lassen selbst bei dieser so fundamentalen und so stark biologisch gesicherten Beziehung in gewissen Gesellschaften Sitte und moralische Laxheit bemerkenswerte Abweichungen zu. So gibt es das barbarische System, das Kind für das erste Lebensjahr wegzugeben, etwa zu einer bezahlten Pflegemutter, was einst in der französischen Mittelklasse vorherrschend war oder das beinahe ebenso barbarische System, zur Schonung der Mutterbrust eine Amme zu halten, oder das Kind künstlich zu nähren, was früher in wohlhabenden Kreisen vorherrschend war, heute aber wieder, falls nicht unbedingt notwendig, als unnatürlich gebrandmarkt wird. Hier hat der Soziologe wieder seinen Anteil beizutragen bei der getreuen Darstellung der Mutterschaft, da diese entsprechend den nationalen, ökonomischen und moralischen Unterschieden wechselt.

Wir wollen nun die gleiche Beziehung in einer matrilinearen Gesellschaft an den Gestaden des Stillen Ozeans ins Auge fassen. Die Melanesierin bekundet unwandelbar eine heiße Liebe für ihr Kind, und die sie umgebende Gesellschaft bekräftigt sie in ihren Empfindungen, führt ihren Neigungen durch Sitte und Brauch Nährstoff zu und idealisiert sie. Vom ersten Moment der Schwangerschaft angefangen wacht die Mutter über das Wohlergehen des Sprößlings, indem sie eine Anzahl von Speisetabus und anderen Verhaltungsmaßregeln beobachtet. Das schwangere Weib wird gewohnheitsgemäß als etwas Verehrungswürdiges betrachtet, ein Ideal, daß durch das tatsächliche Verhalten und die Empfindungen dieser Eingeborenen vollauf verwirklicht ist. Bei der ersten Schwangerschaft wird eine sorgfältig ausgearbeitete Zeremonie vollzogen, die einen verwickelten und etwas unklaren Zweck hat, die aber die Wichtigkeit des Ereignisses betont und der Schwangeren eine bestimmte Distinktion und Ehre einbringt.

Nach der Geburt werden Mutter und Kind für etwa einen Monat abgesondert, wobei stets die Mutter selbst ihr Kind pflegt und nährt; in dieser Zeit erhalten nur bestimmte weibliche Verwandte Einlaß in die Hütte. Eine Adoption ist unter normalen Umständen sehr selten und selbst dann wird das Kind gewöhnlich nur übergeben, nachdem es entwöhnt ist. Es wird auch niemals von Fremden adoptiert, sondern ausschließlich von den nächsten Verwandten. Eine Reihe von Verhaltungsmaßregeln, sowie rituelle Waschungen von Mutter und Kind, von der Mutter zu befolgende spezielle Tabus, Vorstellungsbesuche, schlingen um Mutter und Kind ein Band von Gebräuchen, das zu dem natürlichen hinzukommt.

So kommen in beiden Gesellschaftsordnungen zu der biologischen Beschaffenheit der Triebe, die sozialen Kräfte von Moral, Sitte und Brauch hinzu und beiderlei Faktoren wirken in der gleichen Richtung, indem sie Mutter und Kind aneinanderbinden, ihnen vollen Spielraum für die affektive Intimität der Mutterschaft bieten. Diese Harmonie zwischen sozialen und biologischen Kräften gewährleistet volle Befriedigung und höchste Wollust. Die Gesellschaft wirkt mit der Natur zusammen, die seligen Bedingungen des Mutterleibes, die durch die Geburt unterbrochen wurden, wieder herzustellen. Dr. Rank hat in einer Arbeit („Das Trauma der Geburt", 1924), die sich ohne Zweifel von großem Wert für die Entwicklung der Psychoanalyse erweisen wird, die außerordentliche Bedeutung der Mutterleibsexistenz und ihrer Erinnerungen für das spätere Leben hervorgehoben. Es scheint, daß der erste Monat nach der Geburt vermöge des Zusammenwirkens biologischer und soziologischer Kräfte einen ähnlichen Wollustzustand schafft, der durch das Trauma der Entwöhnung unterbrochen wird. Von diesem Stand der Dinge abweichende Ausnahmen sind nur in den höheren Klassen der zivilisierten Gesellschaft vorzufinden.

Viel größer ist der Unterschied in bezug auf die Vaterschaft in dieser Kindheitsperiode in der patriarchalischen und in der matrilinearen Familie. Es zeigt sich eigentlich wider Erwarten, daß in einer primitiven Gesellschaft, in der die physischen Bande der Vaterschaft unbekannt sind und Mutterrecht obwaltet, der Vater dennoch in einer viel intimeren Beziehung zu den Kindern steht, als es normalerweise bei uns selbst der Fall ist. Denn in unserer Gesellschaft hat der Vater in der Tat nur sehr wenig mit dem ganz kleinen Kind zu schaffen. Gewohnheit, Sitte und Brauch halten den wohlhabenden Vater von der Kinderstube ferne, indes der Bauer oder der Arbeiter das Kind für den größten Teil der vierundzwanzig Stunden seinem Weibe überläßt. Er mag sich vielleicht darüber aufhalten, wie-

viel Aufmerksamkeit und Zeit der Säugling in Anspruch nimmt, aber in der Regel wird er dem Säugling weder helfen, noch ihn stören. Bei den Melanesiern ist die „Vaterschaft", wie wir sie kennen, bloß eine soziale Beziehung. Ein Teil dieser Beziehung besteht eben in der Dienstbeflissenheit gegenüber den Kindern seines Weibes; er ist da, um „sie in seine Arme zu nehmen", eine Redensart, die wir bereits angeführt haben; er hat sie herumzutragen, wenn die Mutter unterwegs ermüdet und er hat zu Hause bei der Ernährung, die bei den Melanesiern immer zum Teil auch künstlich ist, zu helfen. Er sorgt für ihre natürlichen Bedürfnisse und reinigt sie und es gibt viele stereotype Wendungen in der Sprache der Eingeborenen, die auf die Mühseligkeiten der Vaterschaft hinzielen und daher auf die Pflicht zur kindlichen Dankbarkeit. Ein typischer Vater von den Trobriandinseln ist ein Schwerarbeiter und ein gewissenhafter Kinderwärter, wobei er dem Gebote der Pflicht folgt, die in der sozialen Überlieferung ausgedrückt ist. In unserer Gesellschaft ist für den Vater in diesem Gemälde kein Platz und im besten Falle fällt ihm nur eine untergeordnete Rolle zu. Auf den Trobriandinseln spielt er eine weitaus aktivere Rolle, was vor allem darum wichtig ist, weil sie ihm einen viel größeren Spielraum zur Schaffung von Gefühlsbindungen gegenüber seinen Kindern gewährt. In beiden Gesellschaftsordnungen ist hier, mit wenig Ausnahmen, kaum Raum vorhanden für einen Konflikt zwischen der biologischen Tendenz und den sozialen Bedingungen.

IV

Der erste Konflikt in der patriarchalischen und das Andauern der Harmonie in der matrilinearen Gesellschaft

Wir haben nun die Periode erreicht, in der das Kind bereits entwöhnt ist, gehen lernt und zu sprechen beginnt. Es hat biologisch seine Unabhängigkeit vom Leib der Mutter erlangt, aber nur allmählich. Es klammert sich nicht minder als bisher an die Mutter, ersehnt stets heiß ihre Anwesenheit, die Berührung ihres Körpers und ihre zärtliche Umarmung.

Das ist die natürliche biologische Tendenz, aber in unserer Gesellschaft, auf welcher Stufe immer sie sei, stellen sich den Wünschen des Kindes

Hindernisse in den Weg. Vor allem wollen wir uns vergegenwärtigen, daß diese Epoche durch den Prozeß der Entwöhnung eingeleitet wird. Dadurch ist die wonnevolle Harmonie des infantilen Lebens unterbrochen oder zumindest eingeschränkt. In den höheren Klassen wird die Entwöhnung stufenweise und angemessen vorbereitet, so daß sie gewöhnlich ohne einen Schock verläuft. Aber bei den Frauen der niederen Klassen in unserer Gesellschaft ist die Entwöhnung oft eine qualvolle Erschütterung für die Mutter und sicherlich auch für das Kind. Später tauchen andere Hindernisse für die Intimität zwischen Mutter und Kind auf, bei dem übrigens auf dieser Stufe eine bemerkenswerte Änderung Platz gegriffen hat. Es wird unabhängiger in seinen Fortbewegungen, kann sich selbst Nahrung zuführen, kann manche seiner Gefühle und Gedanken aussprechen, es beginnt zu verstehen und zu beobachten. In den höheren Klassen wird die Mutter durch die Einrichtung der Kinderstube allmählich vom Kind getrennt. Dies erfordert keine Schocks, hinterläßt aber im Leben des Kindes doch irgend eine Bresche, ein Verlangen, ein unbefriedigtes Bedürfnis. In den niederen Klassen, wo das Kind das Bett mit den Eltern teilt, wird es von einem bestimmten Zeitpunkt an zu einer Quelle von Verlegenheiten und zu einem Hindernis und erfährt eine rauhe und brutale Zurücksetzung.

Wie verhält sich nun in diesem Lebensalter die Mutterschaft auf den Koralleninseln Neuguineas, verglichen mit der unsrigen? Vor allem erfolgt die Entwöhnung in einem viel späteren Lebensalter, zu einer Zeit, in der das Kind schon unabhängig ist, herumrennen, wirklich alles essen kann und schon andere Interessen verfolgt. Die Entwöhnung erfolgt eben zu einem Zeitpunkte, da das Kind die Mutterbrust nicht mehr wünscht, noch braucht, so daß diese erste Erschütterung ausgeschaltet ist.

Das „Matriarchat“, die Herrschaft der Mutter bedingt keineswegs eine grausame, schreckliche Mannweib-Mutter. Die Trobriandsche Mutter trägt ihre Kinder, liebkost sie und spielt mit ihnen ebenso liebevoll jetzt wie in der ersten Periode der Kindheit, wie es die Sitte auch erfordert. Das Kind ist an sie gebunden, und zwar vermöge Recht, Sitte und Brauch durch ein engeres Band als ihr Mann, dessen Rechte denen der Nachkommenschaft untergeordnet sind. Die Alkovenpsychologie der ehelichen Beziehungen hat hier also einen abweichenden Charakter und die Verdrängung des Kindes von der Mutter durch den Vater ist gewiß kein typischer Vorgang, wenn es überhaupt vorkommt. Ein anderer Unterschied zwischen ihrer Rolle und der der typischen europäischen Mutter ist, daß die Mutter in Melanesien viel nachsichtiger ist. Da das Kind nur wenig abgerichtet wird und es

kaum irgendwelche sittliche Erziehung gibt (und die vorhanden ist, beginnt später und wird von einer anderen Person, von dem Mutterbruder gegeben), so bleibt kaum Raum für Strenge übrig. Dieses Fehlen der mütterlichen Disziplin schließt, auf der einen Seite, jene Ausartung der Strenge aus, wie sie bei uns manchmal vorkommt, anderseits vermindert es jedoch beim Kinde das Gefühl der Interessiertheit, den Wunsch, sich den Gefallen der Mutter zu erhalten, ihr Lob zu erlangen, was bei uns eines der festesten Bande der Kindesgefühle ist und große Möglichkeiten für die Errichtung ständiger Beziehungen im späteren Leben mit sich bringt.

Nun zur väterlichen Beziehung übergehend sehen wir, daß der Vater in unserer Gesellschaft, ohne Rücksicht auf Nation oder soziale Klasse sich eines patriarchalischen Zustandes erfreuen kann. Er ist das Haupt der Familie, er ist maßgebend für die Abstammung und er ist auch der wirtschaftliche Versorger. Ein absoluter Herrscher in der Familie, kann er leicht zum Tyrannen werden, was zur Ursache von allerlei Reibungen wird zwischen ihm auf der einen Seite und Weib und Kindern auf der anderen Seite. Die Einzelheiten hängen sehr vom sozialen Milieu ab. In den wohlhabenden Klassen der westlichen Zivilisation ist das Kind durch allerhand Kinderstubeneinrichtungen vom Vater gut abgesondert. Wenn auch ständig in der Kinderstube, hört das Kind gewöhnlich auf die Mutter und es wird von der Mutter beaufsichtigt, die in solchen Fällen fast unverändert ihren Platz in der Gefühlswelt des Kindes behauptet. Der Vater hingegen erscheint selten auf dem Horizonte des Kindes und wenn, dann nur als Zuschauer und Fremder, vor dem die Kinder zu paradieren und sich gut zu benehmen haben. Er ist die Quelle der Autorität, der Ursprung der Strafen und wird somit ein Popanz. Das Ergebnis ist gewöhnlich ein Mischgebilde: er ist das vollkommene Wesen, um dessen Wohlwollen das beste von allem zu geschehen hat und gleichzeitig ist er ein Wauwau, vor dem sich das Kind zu fürchten hat und um dessen Bequemlichkeit willen, wie das Kind es sich vorstellt, der ganze Haushalt eingerichtet ist. Der liebende und sympathische Vater wird seine Rolle als Halbgott beibehalten können. Der wichtigtuende, steife oder taktlose wird in der Kinderstube bald Argwohn oder sogar Haß ernten. Im Verhältnis zum Vater wird die Mutter eine Vermittlerin, die manchmal bereit ist, das Kind an die höhere Behörde zu denunzieren, aber die sich auch ins Mittel legen kann gegen eine Bestrafung.

Anders ist das Bild, wenn auch die Ergebnisse nicht unähnlich sind, in den Einzimmer- und Einbetthaushaltungen der armen Bauernbevölkerung in Mittel- und Osteuropa, oder der niedereren Arbeiterklassen. Der Vater

gelangt in einen engen Kontakt zum Kind, was nur unter seltenen Umständen eine größere Zuneigung zuläßt, vielmehr in der Regel zu heftigen und chronischen Reibungen führt. Wenn der Vater müde von seiner Arbeit heimkehrt, oder betrunken aus dem Wirtshaus, läßt er seinen Verdruß an der eingeschüchterten Familie, an Frau und Kindern aus. Es gibt kein Dorf, kein Armenviertel in der modernen Großstadt, wo es nicht Fälle reiner patriarchalischer Grausamkeit gäbe. Ich kenne aus eigener Erinnerung zahlreiche Fälle, in denen bei den Bauern die Väter, wenn sie betrunken heimkehren, die Kinder zum bloßen Zeitvertreib prügeln, oder sie aus dem Bett zerren und in die kalte Nacht hinausschicken.

Selbst im besten Falle haben die Kinder, wenn der Vater von der Arbeit heimkehrt, sich ruhig zu verhalten, die lärmenden Spiele einzustellen und die spontanen kindlichen Ausbrüche von Freude und Trauer zu unterdrücken. Der Vater ist die höchste Quelle der Bestrafungen, auch in den armen Haushaltungen, indes die Mutter als Vermittlerin fungiert und oft mit den Kindern die ihnen zuteilwerdende Behandlung teilen muß. In den ärmeren Haushaltungen ist überdies die ökonomische Rolle des Vaters als Ernährer und seine soziale Macht viel rascher und bestimmter anerkannt und sie wirkt sich in der gleichen Richtung aus, wie sein persönlicher Einfluß.

Die Rolle des melanesischen Vaters in dieser Lebensphase ist durchaus verschieden von der des europäischen Patriarchen. Ich habe oben seine sehr verschiedene soziale Stellung als Gatte und Vater und seine Rolle, die er im Haushalte spielt, kurz skizziert. Er ist nicht das Haupt der Familie, er überträgt seine Abstammung nicht auf seine Kinder, noch ist er in der Hauptsache der Ernährer. Dies ändert seine Rechtslage ganz und seine persönliche Einstellung zu seinem Weibe. Ein Trobriander zankt selten mit seiner Frau, versucht kaum jemals sie zu brutalisieren, kann jedenfalls eine dauernde Tyrannei nicht ausüben. Selbst der Geschlechtsverkehr wird nach eingeborenem Recht und Gebrauch nicht als des Weibes Pflicht und des Gatten Anspruch betrachtet, wie in unserer Gesellschaft. Die Eingeborenen auf den Trobriands huldigen der überlieferten Ansicht, daß der Gatte in der Schuld des Weibes steht für die empfangenen sexuellen Dienste, daß er sie sich verdienen und für sie bezahlen muß. Eines der Mittel, das Hauptmittel in der Wirklichkeit, um sich bezahlt zu machen, sind eben die Dienstleistungen an den Kindern und die Bekundung von Gefühlen ihnen gegenüber. Die Eingeborenen haben viele Sprüche, die in freier volkstümlicher Art diesen Grundsätzen Ausdruck verleihen. Für den Säugling hat der Gatte Kindermädchen zu sein, zärtlich und liebevoll; später in der frühen

Kindheit spielt er mit dem Kind, trägt es herum und lehrt es soviel unterhaltende Beschäftigungen und Spiele, als seine Phantasie es nur zuläßt.

So spielen die Überlieferungen (Recht, Sitte und Brauch des Stammes) und all die Kräfte der Organisation zusammen, um dem Mann in seiner Rolle als Gatte und Vater eine durchwegs andere Einstellung zu verleihen, als es die eines Patriarchen ist. Obschon dies in einer abstrakten Weise bestimmt wird, ist es keineswegs bloß ein gesetzliches, vom Leben losgelöstes Prinzip. Es kommt in jedem Detail des täglichen Lebens zum Ausdruck, durchdringt alle Beziehungen innerhalb der Familie und alle auftretenden Gefühle. Die Kinder sehen ihre Mutter nie brutalisiert oder in einer kläglichen Abhängigkeit vom Gatten, nicht einmal wenn sie als Gemeine mit einem Häuptling verheiratet ist. Sie fühlen nie seine schwere Hand über sich; er ist nicht ihr Verwandter und weder ihr Eigentümer, noch ihr Wohltäter. Er hat ihnen gegenüber keine Ansprüche und Vorrechte. Trotzdem hat er, wie jeder normale Vater der ganzen Welt, ein starkes Empfinden für sie und vermöge dieses, sowie seiner traditionellen Pflicht, trachtet er, ihre Liebe zu gewinnen und einen Einfluß über sie zu erlangen.

Vergleichen wir nun die europäische Vaterschaft mit der melanesischen, so ist es wichtig das Biologische ebenso im Auge zu behalten wie das Soziologische. Biologisch besteht unzweifelhaft beim Durchschnittsmanne eine Tendenz zu positiven zärtlichen Gefühlen für seine Kinder. Doch diese Tendenz scheint nicht stark genug zu sein, um das viele Ungemach, das die Kinder den Eltern aufbürden, aufzuwiegen. Wenn also die Gesellschaft einschreitet und in dem einen Falle erklärt, daß der Vater der absolute Herr ist und die Kinder für sein Wohlergehen, sein Vergnügen und seinen Ehrgeiz da sind, so wird durch diesen sozialen Faktor die richtige Gleichgewichtslage zwischen der natürlichen positiven Zuneigung und der natürlichen Abneigung gegen das Lästige angenähert. Wenn anderseits die matrilineare Gesellschaft dem Vater keine Privilegien und Ansprüche auf die Gefühle der Kinder einräumt, so muß er sie sich eben verdienen und wenn wieder in derselben unzivilisierten Gesellschaft seine Nerven, seine Ambitionen und seine wirtschaftliche Verantwortlichkeit einer geringeren Anspannung ausgesetzt sind, so ist er eben eher in der Lage, sich seinen väterlichen Instinkten zu widmen. So beginnt in unserer Gesellschaftsordnung der Ausgleich zwischen den biologischen und den soziologischen Kräften, der in der frühesten Periode befriedigend war, in der zweiten Kindheitsperiode eine Lücke in der Harmonie zu zeigen. In der melanesischen Gesellschaft bleiben die harmonischen Verhältnisse aufrecht. Das

Vaterrecht ist, wie wir gesehen haben, in hohem Grade die Quelle des Familienkonfliktes, indem es dem Vater soziale Rechte und Vorrechte einräumt, die weder im Verhältnis stehen zu seinen biologischen Neigungen, noch zu der persönlichen Zuneigung, die er für seine Kinder empfinden und in ihnen erwecken kann.

V

Die infantile Sexualität bei den Kindern der Wilden und der Zivilisierten

Wenn ich mich auf dasselbe Gebiet begeben habe wie Freud und die Psychoanalytiker, war ich dennoch bestrebt, dem Problem der Sexualität auszuweichen, und zwar zum Teil, um den soziologischen Gesichtspunkt meiner Untersuchung hervorzuheben, zum Teil behufs Vermeidung strittiger Fragen, wie z. B. über die Mutter-Kind-Beziehung, über die Libido usw. Aber in dieser Phase, wo das Kind bereits unabhängig zu spielen beginnt und ein Interesse an den Menschen und Geschehnissen seiner Umgebung entwickelt, äußert sich die Sexualität bereits in Formen, die auch der äußerlichen soziologischen Beobachtung schon zugänglich sind und das Familienleben direkt berühren. Ein gewissenhafter Beobachter der europäischen Kinder, und zwar einer, der seine eigene Kindheit nicht vergessen hat, muß anerkennen, daß in einem gewissen Alter, etwa zwischen dem dritten und vierten Lebensjahr, ein Interesse und eine Neugierde bestimmter Art erwacht. Abseits der normalen, erlaubten und „braven" Dinge, erschließt sich eine Welt verschämter Wünsche, heimlicher Interessen und unterirdischer Impulse. Es kristallisieren sich zwei Kategorien der Dinge heraus, das „Anständige" und das „Unanständige", Kategorien, die bestimmt sind, fürs ganze Leben aufrechterhalten zu werden. Bei manchen Individuen wird das „Unanständige" vollkommen unterdrückt und die echten Werte der Dezenz zu den bösartigen „Tugenden" des Puritanismus übertrieben oder — was noch abstoßender ist — zur heuchlerischen Scheinheiligkeit der konventionellen Moral. Oder bei anderen wird das natürlich Dezente durch ein Übermaß pornographischer Befriedigung überwuchert und die andere Kategorie, das „Unanständige", erfüllt dann eben den Geist vollkommen mit seinem Kitzel.

In der zweiten Kindheitsperiode, die wir jetzt betrachtet haben, nach meinem Schema ungefähr von vier bis sechs Jahren, besteht das „Unanständige" im Interesse an exkretorischen Funktionen, Exhibitionen, Kinderspielen mit schlüpfrigen Themen, oft auch mit Grausamkeit verbunden. Zwischen den Geschlechtern wird kaum unterschieden und es besteht wenig Interesse für die genitale Seite der Materie. Jedermann, der längere Zeit unter Bauern gelebt hat und näheren Einblick hatte, wie es dort bei den Kindern zugeht, wird zugeben, daß dieser Zustand dort eine normale, wenn auch nicht offen zur Schau getragene Angelegenheit ist. In der Arbeiterklasse scheint es auch nicht von anderer Bewandtnis zu sein.[1] In den höheren Klassen sind die Erscheinungen viel mehr unterdrückt, doch nicht wesentlich abweichend. Beobachtungen in diesen sozialen Schichten, mögen sie auch schwieriger sein, als die unter Bauern, sollten aus pädagogischen, moralischen und eugenetischen Gründen dringendst angestellt und geeignete Untersuchungsmethoden festgesetzt werden. Die Ergebnisse würden, wie ich glaube, in außergewöhnlichem Maße Bestätigung für die Behauptungen Freuds und seiner Schule erbringen.[2]

Wie beeinflußt nun die neu erwachte infantile Sexualität oder infantile „Unanständigkeit" die Beziehung zur Familie? Bei der Einteilung der Dinge in anständige und unanständige gelangen die Eltern und besonders die Mutter völlig in die erste Kategorie und sie bleiben in der Auffassung des Kindes vollkommen unberührt vom Unanständigen. Das Gefühl, daß die Mutter von irgend einer heiklen Spielerei Kenntnis haben könnte, ist dem Kinde außerordentlich zuwider und es besteht auch eine starke Abneigung dagegen, in ihrer Anwesenheit darauf anzuspielen oder mit ihr über irgendwelche sexuelle Dinge zu reden. Der Vater, der ebenfalls streng außerhalb der Kategorie des „Unanständigen" eingereiht ist, wird zudem als die moralische Instanz betrachtet, die durch solche Gedanken oder solche

1) Zola, der ein so gewissenhafter Soziologe war, hat uns in dieser Hinsicht reichlich mit Material versehen, das mit meinen eigenen Beobachtungen ganz übereinstimmt.

2) Freuds Behauptungen über das normale Auftreten der Sexualität vor der Reife, über die geringe Unterscheidung zwischen den Geschlechtern, über die Analerotik und das Fehlen des genitalen Interesses kann ich vermöge meiner Beobachtungen durchaus bestätigen. In einer neueren Arbeit (Internat. Zeitschr. f. Psychoanalyse, 1923; Freud, Gesammelte Schriften, Bd. V, S. 232 ff.) hat Freud seine früheren Ansichten ein wenig modifiziert und er erklärt, ohne mit Beweisen zu dienen, daß die Kinder in diesem Alter dennoch bereits ein „genitales" Interesse besitzen. Dem kann ich nicht zustimmen.

Spielereien verletzt wird. Das Kind hat mit dem Unanstäudigen dauernd ein Schuldgefühl verknüpft.

Freud und die psychoanalytische Schule legen großen Nachdruck auf die Rivalität zwischen Mutter und Tochter, beziehungsweise Vater und Sohn. Meine eigene Meinung ist, daß die Rivalität zwischen Mutter und Tochter nicht in diesem frühen Alter beginnt. Jedenfalls habe ich keine Spur von ihr beobachten können. Die Beziehungen zwischen Vater und Sohn sind komplizierter, obwohl, wie schon gesagt, der kleine Bub seiner Mutter gegenüber keine Gedanken, Wünsche und Impulse hat, die er selbst als zur Kategorie des Unanständigen gehörig empfinden könnte, kann es nicht bezweifelt werden, daß ein junger Organismus auf den engen körperlichen Kontakt mit der Mutter sexuell reagiert. Es ist ein bekannter Ratschlag, den bei den Bauern alte Gevatterinnen einer jungen Mutter erteilen, daß die Buben um das dritte Lebensjahr herum von der Mutter bereits abgesondert schlafen sollen. Das Vorkommen infantiler Erektionen ist in diesen Gemeinschaften gut bekannt und auch die Tatsache, daß der Knabe in einer anderen Art an der Mutter hängt wie das Mädchen. Daß bei dem Vater und dem jungen männlichen Kind unter solchen Umständen eine Komponente sexueller Rivalität besteht, erscheint auch einem äußerlichen soziologischen Beobachter wahrscheinlich. Die Psychoanalytiker behaupten dies kategorisch. In den wohlhabenden Klassen entstehen rohe Konflikte, wenn überhaupt, viel seltener. Aber sie entstehen in der Phantasie und in einer verfeinerten, wenn vielleicht auch nicht weniger heimtückischen Form.

Es muß bemerkt werden, daß in diesem Alter, da die Kinder entsprechend dem Geschlechte Abweichungen in Charakter und Temperament zu zeigen beginnen, die Gefühle der Eltern für die Söhne und die Töchter sich differenzieren. Der Vater sieht in seinem Sohne seinen Nachfolger, seinen Stammhalter, der ihn einmal ersetzen wird. Er wird daher um so kritischer, und dies beeinflußt seine Empfindungen nach zwei Richtungen. Wenn der Knabe gewisse geistige oder physische Defekte verrät, das Ideal des Vaters nicht erfüllt, wird dies zur Quelle bitterer Enttäuschungen und Feindseligkeiten. Anderseits führt gerade auf dieser Stufe ein bestimmtes Maß an Rivalität, der Groll wegen der zukünftigen Absetzung, die Melancholie der verfallenden Generation, zu einer gewissen Feindseligkeit. In beiden Fällen unterdrückt, verleiht diese Feindseligkeit dem Vater eine gewisse Härte gegenüber dem Sohn und dies provoziert auf dem Reaktionswege eine Erwiderung der feindseligen Gefühle. Die Mutter anderseits hat

keinen Grund zu negativen Gefühlen und hat für ihren Sohn um so höhere Bewunderung, als er doch ein Mann ist. Die Gefühle des Vaters für die Tochter, die ja eine Wiederholung von ihm selbst in einer weiblichen Form ist, können kaum anders als zärtlich sein und schmeicheln vielleicht auch seiner Eitelkeit. So bedingen die sozialen Faktoren, kombiniert mit dem biologischen, daß der Vater sich mit mehr Zärtlichkeit zur Tochter hingezogen fühlt als zum Sohn, indes es bei der Mutter umgekehrt ist. Aber es muß bemerkt werden, daß die Neigung zum Kinde des anderen Geschlechtes, weil es vom anderen Geschlechte ist, noch nicht unbedingt eine geschlechtliche Neigung sein muß.

In Melanesien finden wir einen ganz anderen Typus der sexuellen Entwicklung des Kindes. Daß die biologischen Triebe nicht wesentlich abweichen, scheint außer Zweifel zu stehen. Aber ich konnte keine Spuren dessen finden, was man als infantile „Unanständigkeiten" bezeichnen könnte, keine Spuren einer unterirdischen Welt, in der allerlei geheimer kindlicher Zeitvertreib sich mit Exhibitionen und exkretorischen Funktionen beschäftigt. Der Gegenstand bedingt natürlich gewisse Schwierigkeiten der Beobachtung, denn es ist schwer, in irgend eine persönliche Beziehung zu dem Kind bei den Wilden zu treten, und wenn es bei ihnen so eine Welt von unanständigen Dingen gäbe wie bei uns, wäre es ebenso nutzlos, das Kind durch einen beliebigen erwachsenen Eingeborenen ausfragen zu lassen, wie etwa in unserer Gesellschaft durch eine gewöhnliche Eltern- oder Pflegeperson. Aber einen Umstand gibt es, demzufolge die Situation bei diesen Eingeborenen von der unsrigen so grundverschieden ist, daß die Gefahr eines Irrtums ausgeschlossen ist. Daß es nämlich bei ihnen kein Verdrängen, keine Zensur, kein moralisches Verwerfen der infantilen Sexualität genitalen Charakters gibt, wenn diese — zu einem etwas späteren Zeitpunkt, als der den wir jetzt betrachten, um das fünfte und sechste Jahr herum — ans Licht tritt. Wenn es hier also doch eine frühe „Unanständigkeit" gäbe, könnte diese ebenso leicht beobachtet werden, wie die späteren genitalen Symptome sexueller Spielereien. Wie können wir also erklären, daß es bei den Wilden keine Periode gibt, die wir mit Freud als prägenital, als analerotisch interessiert bezeichnen könnten? Wir werden eher in die Lage kommen, dies zu verstehen, wenn wir die Sexualität in der nächste Phase der kindlichen Entwicklung behandeln werden, eine Sexualität, durch die sich das melanesische Kind von dem unsrigen wesentlich unterscheidet.

VI

Vorbereitung fürs Leben und Reaktion gegen die Autorität

Wir kommen nun zur dritten Periode der Kindheit, zum Alter zwischen fünf und sieben Jahren. In dieser Zeit beginnt das Kind, sich unabhängig zu fühlen, sich seine eigenen Spiele zu schaffen, nach gleichaltrigeu Genossen zu suchen, mit denen es gerne umherschweift, ohne sich von den Erwachsenen stören zu lassen. Es ist dies auch die Zeit, in der die Spiele allmählich in bestimmtere Beschäftigungen und ernstere Lebensinteressen übergehen.

Führen wir nun unsere Parallele auch für diesen Zeitabschnitt durch. In Europa entzieht der Eintritt in die Schule oder eine Art frühzeitiger Vorbereitung für einen Beruf das Kind dem Einfluß der Familie. Der Knabe oder das Mädchen verliert bis zu einem gewissen Grad die ausschließliche Anhänglichkeit an die Mutter. Bei dem Knaben findet in dieser Periode häufig eine Gefühlsübertragung auf einen Muttersatz statt, dem vorläufig fast die gleiche Zärtlichkeit wie der Mutter, aber keine anderen Gefühle entgegengebracht werden. Diese Übertragung darf nicht verwechselt werden mit der viel späteren Neigung heranwachsender Knaben sich in Frauen zu verlieben, die älter sind als sie selbst. Zur gleichen Zeit entsteht der Wunsch nach Unabhängigkeit gegenüber dem in alle Angelegenheiten eindringenden mütterlichen Interesse, der das Kind veranlaßt, der Mutter nicht mehr rückhaltlos alles anzuvertrauen. Bei den Bauern und in den unteren Klassen findet dieser Emanzipationsprozeß früher statt als in den höheren, aber in allem Wesentlichen sind sind sie einander ähnlich. Wenn die Mutter eine tiefe Zuneigung für das Kind, besonders den Knaben, empfindet, so wird sie wegen dieser Unabhängigkeit leicht bis zu einem gewissen Grade Eifersucht und Kränkung empfinden und ihr Hindernisse in den Weg legen. Das aber macht das Losreißen nur noch schmerzlicher und gewaltsamer.

Die Kinder auf den Koralleninseln des westlichen Stillen Ozeans zeigen eine ähnliche Neigung. Sie tritt sogar noch deutlicher zutage, denn die Abwesenheit jeder Zwangserziehung und jeder strengen Disziplin in diesem Alter läßt den natürlichen Neigungen des Kindes mehr Spielraum. Auf seiten der Mutter aber gibt es in Melanesien keinerlei eifersüchtige Krän-

kung oder Angst wegen der neu gewonnenen Unabhängigkeit des Kindes; wir sehen hier deutlich, wie der Mangel an tieferem erzieherischen Interesse zwischen Mutter und Kind sich geltend macht. In dieser Periode beginnen die Kinder auf den Tobriandinseln eine kleine jugendliche Gemeinschaft innerhalb der Gemeinschaft zu bilden. Sie schweifen in Banden umher, spielen an entfernten Ufern oder abgeschiedenen Teilen des Urwaldes, vereinigen sich mit anderen kindlichen Gemeinschaften benachbarter Dörfer und sind in alledem, obwohl sie den Weisungen ihrer kindlichen Führer gehorchen, vollständig unabhängig von der Autorität der Erwachsenen. Niemals versuchen die Eltern, sie zurückzuhalten, sich irgendwie in ihre Angelegenheiten zu mischen, oder sie nach einer bestimmten Regel zu lenken. Anfangs behält die Familie natürlich noch einen bedeutenden Einfluß auf das Kind, aber der Loslösungsprozeß geht allmählich und stetig vor sich, in natürlicher Entwicklung, ohne gehemmt zu werden.

Darin liegt ein großer Unterschied zwischen den europäischen Verhältnissen, wo das Kind oft von der engen Familiengemeinschaft direkt in die strenge Zucht der Schule oder in eine andere Vorschulung kommt, und der Lage der Dinge in Melanesien, wo der Emanzipationsprozeß schrittweise, unbehindert und schmerzlos vor sich geht.

Und wie steht es nun mit dem Vater in diesem Zeitabschnitt? In unserer Gesellschaft stellt er immer noch das Prinzip der Autorität in der Familie dar. Außerhalb, in der Schule, im Geschäft, bei der frühzeitigen manuellen Arbeit, zu der das Bauernkind oft verhalten wird, ist es der Vater persönlich oder seine Autorität indirekt oder sein Stellvertreter, der die Gewalt ausübt. In den höheren Klassen findet in dieser Periode der höchst bedeutsame Prozeß statt, durch den sich der Begriff der Vaterautorität und des Vaterideals bewußt bildet. Das Kind beginnt nun zu verstehen, was es früher gefühlt und erraten hat, nämlich die festgefügte Autorität des Vaters als Familienoberhaupt und seine ökonomische Bedeutung. Die Vorstellung von seiner idealen Unfehlbarkeit, Weisheit, Gerechtigkeit und Macht wird gewöhnlich in verschiedenen Abstufungen und auf verschiedene Art dem Kind von der Mutter oder Pflegerin bei der religiösen oder moralischen Erziehung eingeimpft. Nun ist die Rolle eines Ideals niemals leicht, und sie in der Intimität des täglichen Lebens festzuhalten, ist, besonders für jedermann, dessen schlechte Laune und Schrullen durch keinerlei Disziplin unterdrückt werden, tatsächlich eine schwere Aufgabe. So beginnt das Vaterideal, kaum gebildet, auch schon der Zerstörung anheim zu fallen. Das Kind fühlt anfänglich nur ein unbestimmtes

Mißbehagen bei der üblen Laune oder Schwäche seines Vaters, Angst vor seinem Zorn, ein dumpfes Gefühl von Ungerechtigkeit und vielleicht eine gewisse Scham bei einem wirklich schlimmen Ausbruch des Vaters. Bald ist die typische Vatereinstellung fertig, voll von gegensätzlichen Affekten, eine Mischung von Ehrfurcht, Verachtung, Liebe und Abneigung, Zärtlichkeit und Furcht. In dieser Periode der Kindheit macht sich der soziale Einfluß, der den patriarchalen Einrichtungen entstammt, in der Haltung des Kindes gegenüber seinem Vater fühlbar. Die Rivalitäten zwischen Nachfolger und Vorgänger und die gegenseitigen Eifersüchteleien, die in dem früheren Abschnitt beschrieben wurden, nehmen bei dem Knaben und seinem Vater bestimmtere Form an und lassen die negativen Elemente des Verhältnisses zwischen Vater und Sohn schärfer hervortreten, als zwischen Vater und Tochter.

Bei den unteren Klassen vollzieht sich der Prozeß der Idealisierung des Vaters auf rohere Weise, hat aber keine geringere Bedeutung: Wie ich schon erwähnt habe, benimmt sich in einem typischen Bauernhaushalt der Vater offen als Tyrann. Die Mutter fügt sich seiner Gewalt und veranlaßt ihre Kinder zu derselben Haltung, so daß sie die Strenge und brutale Kraft, die sie in ihrem Vater verkörpert sehen, verehren und gleichzeitig fürchten. Auch hier bildet sich also ein ambivalentes Gefühl mit einer ausgesprochenen Vorliebe des Vaters für seine Töchter.

Welches ist die Rolle des Vaters in Melanesien? In dieser Periode ist darüber wenig zu sagen. Er bleibt wie früher ein Freund der Kinder, der ihnen hilft und sie lehrt, was ihnen zusagt und soweit es ihnen zusagt. Allerdings nimmt das Interesse der Kinder für ihn zu dieser Zeit ab und sie bevorzugen im allgemeinen ihre kleinen Kameraden. Aber immer ist doch hier der Vater der hilfreiche Ratgeber, halb Spielgefährte, halb Beschützer.

Dennoch tritt in das Leben des kleinen Knaben oder Mädchens um diese Zeit das Prinzip der Stammesvorschriften und Autorität, der Unterwerfung unter einen Zwang und unter das Verbot gewisser wünschenswerter Dinge. Aber diese Vorschriften und dieser Zwang werden durch eine ganz andere Person als durch den Vater verkörpert, nämlich durch den Bruder der Mutter, das männliche Familienoberhaupt der matriarchalen Gesellschaft. Er ist es, der die *potestas* tatsächlich ausübt und ausgiebigen Gebrauch davon macht.

Seine Autorität, obwohl sie der des Vaters bei uns nahverwandt ist, fällt doch nicht ganz mit ihr zusammen. Vor allem tritt sein Einfluß auf das Leben des Kindes viel später ein als der eines Vaters in Europa und auch

dann hat er niemals Zugang in die enge Familiengemeinschaft, lebt in einer anderen Hütte, ja oft in einem andern Dorf. Da in der Ehe für die Bewohner von Trobriand der Wohnsitz des Vaters Geltung hat, so haben seine Schwestern und deren Kinder ihr Heim in dem Dorf des Gatten und Vaters. Infolgedessen wird die Macht des Oheims aus der Ferne ausgeübt und kann in jenen kleinen Angelegenheiten, in denen man besonders empfindlich ist, nicht gewaltsam wirken. Er bringt in das Leben des Kindes, sei es Knabe oder Mädchen, zweierlei neue Elemente. Erstens Pflicht, Verbot und Zwang; zweitens, vor allem in das Leben des Knaben, Ehrgeiz, Stolz und soziale Wertungen, d. h. die Hälfte dessen, was für den Bewohner von Trobriand das Leben erst lebenswert macht. Der Zwang findet insoferne Eingang, als der Onkel beginnt, die Beschäftigung des Knaben zu lenken, gewisse Dienste von ihm zu verlangen und ihn einige der Stammesvorschriften und Verbote zu lehren. Viele von diesen wurden dem Knaben schon von den Eltern eingeprägt, aber immer wurde auf den *Kada* gewiesen, als auf die wirkliche Autorität über all diesen Regeln.

Ein sechsjähriger Knabe wird von dem Bruder seiner Mutter dazu angehalten werden, an einem Streifzug teilzunehmen, gewisse Gartenarbeiten zu verrichten oder bei der Einbringung der Ernte zu helfen. Da er diese Tätigkeiten in dem Dorf seines Onkels und zusammen mit anderen Mitgliedern seines Clans ausübt, so lernt der Knabe, daß er zu dem *„Butura"* (Ruhm) seines Clans beiträgt; er beginnt zu fühlen, daß dies sein Dorf und sein Volk ist, die Traditionen, Mythen und Legenden seines Clans kennen zu lernen. Das Kind arbeitet in dieser Periode auch häufig mit seinem Vater und es ist ganz interessant, den Unterschied in der Haltung gegenüber diesen beiden Erwachsenen festzustellen. Der Vater bleibt weiterhin sein Vertrauter; es macht ihm Freude, mit ihm zu arbeiten, ihm beizustehen, und von ihm zu lernen; aber es wird ihm immer klarer und klarer, daß solch eine gemeinsame Arbeit nur auf seinem guten Willen und nicht auf einem Recht beruht und das dabei empfundene Vergnügen seine eigene Belohnung sein muß, während der Ruhm einem fremden Clan zugute kommt. Auch sieht das Kind, wie seine Mutter Befehle von von ihrem Bruder empfängt, Wohltaten von ihm annimmt, ihn mit der größter Ehrfurcht behandelt und sich vor ihm bückt wie ein Gemeiner vor seinem Häuptling. Der Knabe beginnt allmählich zu verstehen, daß er der Nachfolger seines Onkels ist und daß auch er Herr über seine Schwestern sein wird, von denen er zu dieser Zeit schon durch ein soziales Tabu getrennt ist, das jede Intimität verbietet.

Der mütterliche Onkel wird, wie der Vater bei uns, dem Knaben als Ideal hingestellt, als die Person, deren Beifall er sich erringen, die er sich als Vorbild nehmen und der er in der Zukunft gleichen muß. So sehen wir, daß die meisten, wenn auch nicht alle Elemente, die die Rolle des Vaters in unserer Gesellschaft so schwierig machen, bei den Melanesiern in dem Bruder der Mutter verkörpert sind. Er hat die Macht, er wird idealisiert, ihm sind Mutter und Kinder unterworfen, während der Vater frei von all diesen gehässigen Vorrechten und Merkmalen ist. Aber dafür bereichert der Bruder der Mutter das Kind durch gewisse neue Begriffe, welche das Leben weiter, interessanter und verheißungsvoller machen: sozialer Ehrgeiz, Ruhm, Gefühl für seine Abstammung und seinen Stamm, Hoffnung auf künftigen Reichtum, und soziale Stellung.

Man muß sich vor Augen halten, daß zur selben Zeit, in der das Kind bei uns in Europa daran geht, seinen Weg in unseren verwickelten sozialen Verhältnissen zu finden, auch das melanesische Kind das Prinzip der mutterrechtlichen Verwandtschaft zu erfassen beginnt, welches die wichtigste Grundlage der sozialen Gliederung darstellt. Dieses Prinzip durchschneidet die enge Gemeinschaft des Familienlebens und baut für das Kind nochmals die soziale Welt um, die bis jetzt aus den vielumfassenden Kreisen der engeren und weiteren Familie, der Nachbarn und Dorfgemeinschaft bestand. Das Kind lernt nun, daß es über und innerhalb dieser Gruppen zwei Hauptkategorien zu unterscheiden hat. Die eine besteht aus seinen wirklichen Verwandten, seinen *veyola*. Zu diesen gehören in erster Linie seine Mutter, seine Brüder und Schwestern, sein Onkel mütterlicherseits und deren ganze Sippe. Diese Leute sind aus demselben Stoff, „demselben Leib" wie er. Den Männern hat er zu folgen, mit ihnen zu arbeiten und ihnen bei ihrer Beschäftigung, im Krieg und bei persönlichen Streitigkeiten beizustehen. Die Frauen seiner Sippe sind in sexueller Hinsicht strengstes Tabu für ihn. Die zweite soziale Kategorie besteht aus den Fremden oder *tomakawa* (Außenseitern). Mit diesem Namen werden alle diejenigen bezeichnet, die nicht durch matrilineare Bande mit ihm verknüpft sind, die nicht zu derselben Sippe gehören. Aber diese Gruppe enthält auch den Vater und dessen männliche und weibliche Verwandte und die Frauen, die er heiraten oder zu denen er Liebesbeziehungen unterhalten wird. Nun stehen ja diese Menschen, vor allem der Vater, in sehr engen persönlichen Beziehungen zu ihm, die aber von dem Recht und dem Moralkodex überhaupt nicht berücksichtigt werden. So haben wir auf der einen Seite Bewußtsein der Wesensgleichheit und Verwandtschaft verbunden mit sozialem

Ehrgeiz und Stolz, aber auch mit Zwang und sexuellen Verboten; auf der andern Seite in dem Verhältnis zum Vater und dessen Verwandten uneingeschränkte Freundschaft, natürliches Gefühl ebensowohl wie sexuelle Freiheit, aber keine persönliche Wesensgleichheit oder von der Überlieferung anerkannte Bindungen.

VII

Die Sexualität des späteren Kindesalters

Wir gehen nun über zu dem Problem des Sexuallebens in der dritten Periode, der späteren Kindheit, wie wir sie nennen wollen, die den Zeitraum des freien Spiels und der freien Bewegung umfaßt und vom sechsten oder siebenten Jahre bis zur Pubertät dauert. Ich habe, als die Rede von der früheren Periode der Kindheit war, die Erörterung der Sexualität von der der sozialen Einflüsse getrennt, und ich will dasselbe hier tun, um auf diese Weise deutlicher hervorzuheben, was Veranlagung und was Gesellschaft für Wirkungen ausüben.

Im modernen Europa setzt nach Freud in diesem Alter ein sehr merkwürdiges Phänomen ein: die Verdrängung der Sexualität, eine Latenzperiode, eine Lücke in der Entwicklung der sexuellen Funktionen und Triebe. Was die Latenzperiode in dem Freudschen Neurosenschema besonders auszeichnet, ist die mit ihr verknüpfte Amnesie, der Vorhang gänzlichen Vergessens, der in dieser Periode herabsinkt und die Erinnerungen an die infantile Sexualität auslöscht. Merkwürdigerweise ist diese interessante und wichtige Behauptung Freuds von anderen Forschern nicht gestützt worden, so hat z. B. Moll in seiner Abhandlung über infantile Sexualität (ein sehr vollständiger und verläßlicher Beitrag)[1] nirgends eine Lücke in der Sexualentwicklung erwähnt. Im Gegenteil, seine Darstellung läßt auf ein ständiges und schrittweises Anwachsen der Sexualität des Kindes schließen, so daß die Kurve ununterbrochen, ohne irgend eine Knickung ansteigt. Es ist bemerkenswert zu sehen, daß Freud selbst bisweilen zu schwanken scheint, daß von allen Perioden der Kindheit dieser einzigen kein eigenes deutliches Kapitel gewidmet ist und daß er an ein oder zwei Stellen sogar seine Behauptung über ihre Existenz zurückzieht.[2] Doch kann

1) A. Moll, Das Sexualleben des Kindes, 1908.

2) Die Latenzperiode wird häufig erwähnt; so z. B. Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, 5. Aufl. S. 40, 44, 64 (Ges. Schriften, Bd. V, S. 49, 53, 74) und Vorlesungen

ich auf Grund eines ziemlich ausgedehnten und gut durchgesiebten Materials persönlicher Erfahrung unter wohlerzogenen Schuljungen behaupten, daß die Latenzperiode ausnahmslos etwa im sechsten Jahre einsetzt und zwei bis vier Jahre dauert. Während dieser Zeit nimmt das Interesse an „Unanständigkeiten" ab, die schmutzigen und doch verführerischen Farben, die sie hatten, verblassen, sie werden zurückgedrängt und vergessen, während neue Dinge auftauchen und das Interesse und die Energie beschäftigen.

Wie haben wir uns die Divergenz in Freuds eigenen Ansichten und das Übersehen der Tatsachen durch andere Sexualforscher zu erklären?

Es ist klar, daß wir es hier mit einer Erscheinung zu tun haben, die nicht tief in der organischen Natur des Menschen wurzelt, sondern größtenteils, wenn nicht vollständig, durch soziale Faktoren bedingt ist. Wenn wir die verschiedenen Gesellschaftsschichten einer vergleichenden Betrachtung unterziehen, so erkennen wir ohne Schwierigkeit, daß in den unteren Klassen, besonders bei den Bauern, die Latenzperiode viel weniger scharf ausgeprägt ist. Um die Dinge klar betrachten zu können, wollen wir einen Blick auf die frühere Periode infantiler prägenitaler Sexualität werfen und die Verbindnng zwischen den beiden Perioden suchen. Wir haben im Kapitel V festgestellt, daß sich in den unteren, ebenso wohl wie in den oberen Klassen in einem frühen Alter ein lebhaftes Interesse für das „Unanständige" zeigt. Doch erscheint es bei Bauernkindern etwas später und sein Charakter ist ein wenig anders. Wir wollen nun noch einmal die Quellen der Analerotik, wie Freud sie nennt, bei den Kindern der unteren und höheren Stände vergleichen. In der Kinderstube des Säuglings der gutbürgerlichen Klasse wird das Interesse für die natürlichen Funktionen, vor allem für die Exkretion, zuerst ermutigt und dann plötzlich zurückgedrängt. Die Pflegerin oder Mutter, die bis zu einem bestimmten Moment das Kind zur Durchführung aufzumuntern sucht, die prompte Ausführung lobt und die Resultate zeigt, entdeckt in einem bestimmten Augenblick, daß das Kind zu viel Interesse daran nimmt und sich in einer Weise zu benehmen beginnt, die den Erwachsenen unappetitlich erscheint, obwohl sie für das Kind durchaus natürlich ist. Da nun schreitet die Kinderstubenautorität ein, tadelt das Verhalten des Kindes, stellt es als etwas Unerlaubtes hin

zur Einführung in die Psychoanalyse. Gr. Ausg. S. 374 (Ges. Schriften, Bd. VII, S. 337 f.). Aber es findet sich in keinem dieser Bücher eine spezielle Behandlung des Themas. Dann wieder lesen wir: „Die Latenzzeit kann auch entfallen, sie braucht keine Unterbrechung der Sexualbetätigung und der Sexualinteressen auf der ganzen Linie mit sich zu bringen." (Vorlesungen a. a. O.)

und das Interesse wird gewaltsam unterdrückt. Das Kind wächst heran, Heimlichkeiten, Andeutungen und Heuchelei beginnen die natürlichen Funktionen mit einem Schein heimlicher Herrlichkeit, mysteriöser Anziehungskraft zu umgeben. Diejenigen, die sich aus ihrer eigenen Kindheit daran erinnern, wie deutlich eine solche Atmosphäre von geheimen Winken und Andeutungen empfunden wird und wie gut ihr Sinn von dem Kind verstanden wird, werden erkennen, daß die Kategorie des „Unanständigen“ von den Erwachsenen geschaffen wird. Ja noch mehr, aus Beobachtungen an Kindern, ebensowohl wie aus eigenen Erinnerungen kann man leicht feststellen, wie schnell die Kinder dieses heuchlerische Verhalten der Erwachsenen annehmen und selbst kleine Moralisten, Snobs und Heuchler werden.

Unter den Bauern sind die Verhältnisse ganz anders. Die Kinder werden schon in einem frühen Alter mit sexuellen Angelegenheiten bekannt gemacht. Es ist nicht zu vermeiden, daß sie Zeuge des Sexualaktes ihrer Eltern und anderer Verwandter werden; sie hören Streitigkeiten mit an, in denen eine ganze Liste von obszönen Worten und sexualtechnischen Ausdrücken vorgebracht wird. Sie haben sich mit den Haustieren zu beschäftigen, deren Fortpflanzung in allen Einzelheiten eine höchst wichtige Angelegenheit für den ganzen Haushalt ist, die freimütig und genau erörtert wird. Da sie so tief in natürlichen Dingen drinstecken, haben sie weniger Veranlassung sich dadurch zu unterhalten, daß sie sich heimlich mit dem beschäftigen, was sie so häufig tun und woran sie sich ganz öffentlich erfreuen können. Die Kinder der Arbeiterklasse stehen vielleicht in der Mitte zwischen diesen beiden Extremen. Sie stehen kaum in Kontakt mit den Tieren, erhalten aber anderseits eine noch ausgiebigere Schlafzimmerunterweisung und Bordellbelehrung.

Was ist nun die Folge dieser wesentlichen Unterschiede zwischen den wohlsituierten und den Proletarierkindern? Vor allem ist die „Unanständigkeit“, die bei den Kindern der Bourgoisie durch die Zurückdrängung der natürlichen Neugierde genährt wird, bei den unteren Klassen viel weniger ausgeprägt und tritt erst später hervor, wenn das Unanständige schon mit der Vorstellung der genitalen Sexualität verknüpft wird. In den höheren Klassen aber setzt, sobald das Interesse für Unanständigkeiten sich in sich selbst erschöpft hat und bei dem Verlassen der Kinderstube neue Lebensinteressen auftauchen, die Latenzperiode ein, und diese neuen Interessen nehmen das Kind ganz in Anspruch, während der Mangel an tatsächlichen Kenntnissen, der unter den Kindern der Gebildeten so gewöhnlich ist, das Eintreten des genitalen Interesses in so früher Zeit verhindert.

In den unteren Klassen aber ist sowohl diese Kenntnis als auch das Interesse für genitale Angelegenheiten vorhanden und die beiden zusammen bewirken eine Kontinuität, eine stetige Entwicklung von der frühen Periode zu der vollen sexuellen Reife.

Die Art der sozialen Einflüsse vereinigt sich mit diesen Tatsachen, um im Leben eines wohlsituierten Kindes einen viel größeren Bruch der Kontinuität hervorzurufen. Während sein ganzes Leben bis zum Alter von 6 Jahren dem Vergnügen gewidmet war, muß es jetzt plötzlich lernen und Schulaufgaben machen. Das Bauernkind hatte schon früher bei der Bereitung von Speisen oder bei Beaufsichtigung der jüngeren Kinder oder beim Hüten der Gänse und Schafe helfen müssen. Es ist daher um diese Zeit in der Kontinuität seiner Lebensweise kein Bruch eingetreten.

So erwacht also bei dem Bauern- und Proletarierkind das frühe kindliche Interesse an dem „Unanständigen" zeitlicher und in einer anderen Form, es ist nicht so geheim und weniger mit Schuld verknüpft, daher weniger „unmoralisch", weniger analerotisch und in näherer Verbindung mit dem eigentlichen Geschlechtsleben. Es geht leichter und ohne Unterbrechung in frühe sexuelle Betätigung über und die Latenzperiode fehlt entweder ganz oder ist jedenfalls lange nicht so scharf ausgeprägt. Daher kommt es, daß die Psychoanalyse, die sich mit den Neurotikern der Bourgeoisie beschäftigt, zu der Entdeckung dieser Periode geführt hat, während die allgemein medizinischen Beobachtungen Molls u. a. sie nicht aufgefunden haben.

Sollte aber noch jemand an der Tatsache dieses Unterschiedes zwischen den Klassen und an seiner Ursache zweifeln, so müßte dieser Zweifel verschwinden, wenn wir uns den Melanesiern zuwenden. Die Tatsachen sind hier jedenfalls verschieden von jenen, die wir in unseren gebildeten Ständen gefunden haben. Wie wir in Kapitel V sahen, fehlt es an den frühen sexuellen Unanständigkeiten, heimlichen Spielen und Interessen. Wir können tatsächlich sagen, daß für diese Kinder die Gegensätze anständig — unanständig, rein — unrein nicht existieren. Dieselben Ursachen, welche diese Unterscheidung bei unseren Bauern weniger scharf und weniger wichtig erscheinen lassen, als für unsere bürgerliche Klasse, wirken unter den Melanesiern noch stärker und offener. In Melanesien gibt es für die Sexualität im allgemeinen kein Tabu, keine Verschleierung der natürlichen Funktionen, jedenfalls nicht bei einem Kinde. Wenn wir bedenken, daß die Kinder nackt umherlaufen, daß ihre Entleerungsfunktionen ganz offen und als etwas natürliches behandelt werden, daß es kein allgemeines Tabu für

gewisse Körperteile oder für Nacktheit überhaupt gibt; wenn wir ferner bedenken, daß kleine Kinder von drei oder vier Jahren schon beginnen, die Existenz von so etwas wie Genitalsexualität zu bemerken und daß dies eben so früh wie andere kindliche Spiele zu ihrem Vergnügen beitragen wird, dann erkennen wir, daß viel eher soziale als biologische Faktoren den Unterschied zwischen den beiden Kulturtypen erklären.

Die Periode, die ich jetzt bei den Melanesiern beschreiben will, jene nämlich, die unserer Latenzperiode entspricht, ist das Stadium der infantilen Unabhängigkeit, wo kleine Knaben und Mädchen miteinander in einer Art von Jugendrepublik spielen. Nun besteht eines der wichtigsten Interessen dieser Kinder in Zeitvertreib sexueller Natur. Sehr früh werden die Kinder einer vom anderen oder bisweilen von einem nur wenig älteren Gefährten in die geschlechtliche Betätigung eingeweiht. Natürlich sind sie in diesem Alter nicht imstande, den Geschlechtsakt wirklich auszuführen, sondern sie begnügen sich mit allen möglichen Arten von Spielen, in denen ihnen von ihren Eltern volle Freiheit gelassen wird; so können sie ihre Neugierde und ihre Sinnlichkeit direkt und ohne Heimlichkeiten befriedigen.

Es kann kein Zweifel daran sein, daß das dominierende Interesse bei solchen Spielen „genital“ ist, wie Freud es nennen würde, daß sie größtenteils bestimmt werden durch den Wunsch, die Betätigungen und Interessen der älteren Kinder und der Erwachsenen nachzuahmen; diese Periode fehlt vollständig im Leben der Kinder höherer Klassen in Europa und findet sich nur bis zu einem gewissen Ausmaß unter den Bauern und Proletariern. Wenn die Eingeborenen von den Spielen der Kinder sprechen, so bezeichnen sie sie häufig als „Kopulationsspiel“ *(mway gini kayta)* oder man sagt auch, daß sie „Ehe“ spielen.

Man muß sich nun nicht vorstellen, daß alle Spiele sexueller Natur sind. Manche eignen sich gar nicht dazu, aber es gibt bei den kleinen Kindern gewisse besondere Spiele, in denen das Sexuelle eine überragende Rolle hat. Die melanesischen Kinder spielen mit Vorliebe „Mann und Frau“. Ein Knabe und ein Mädchen bauen sich ein kleines Versteck und nennen es ihr Heim. Sie geben nun vor, hier die Tätigkeiten von Mann und Frau auszuüben und unter diesen sind natürlich die wichtigsten solche von sexueller Art. Ein anderesmal wieder wird eine Gruppe von Kindern ein Ausflug veranstalten, bei dem die Unterhaltung in Essen, Raufen und Liebkosungen besteht. Oder sie mimen einen, der für die Südsee typischen, zeremoniellen Gabentausche und enden mit sexueller Betätigung. Nicht

rohe, sinnliche Vergnügungen allein scheinen sie zufrieden zu stellen; in solchen verfeinerten Spielen muß eine Mischung mit gewissen romantischen Anreizen für die Phantasie vorhanden sein.

Ein sehr wichtiger Punkt bei dieser infantilen Sexualität ist das Verhalten der älteren Generation ihr gegenüber. Wie gesagt, sehen die Eltern sie keineswegs als etwas Tadelnswertes an. Im allgemeinen nehmen sie sie durchaus als gegeben hin. Höchstens werden sie scherzend miteinander darüber sprechen und die Liebestragödien und Komödien der kindlichen Welt erörtern. Niemals wird es ihnen einfallen, sich einzumengen oder ihr Mißfallen zu äußern, vorausgesetzt, daß die Kinder den gebührenden Takt zeigen, d. h. daß sie ihre Liebesspiele nicht daheim ausführen, sondern irgendwohin in den Wald gehen.

Aber vor allem anderen werden die Kinder in ihren Liebesangelegenheiten gänzlich sich selbst überlassen. Nicht nur, daß keinerlei elterliche Einmischung stattfindet, es kommt auch selten, wenn überhaupt, vor, daß ein Mann oder eine Frau ein perverses Sexualinteresse an den Kindern nimmt, und sicherlich wird man sie niemals dabei ertappen, daß sie sich in dieser Rolle in ihre Spiele mischen. Vergewaltigung von Kindern ist unbekannt und die Person, die sich sexuell mit einem Kinde betätigte, würde als lächerlich und widerwärtig angesehen werden.

Als ein besonders wichtiger Zug in den sexuellen Beziehungen der Kinder ist das schon erwähnte Tabu anzusehen, das zwischen Bruder und Schwester besteht. Schon im frühen Alter, d. h. wenn das Mädchen zum erstenmal ihr Grasröckchen anlegt, werden Brüder und Schwestern derselben Mutter voneinander getrennt, in Befolgung des strengen Tabus, das jede intime Beziehung zwischen ihnen verbietet. Ja sogar schon früher, wenn sie sich selbständig bewegen und gehen können, spielen sie in verschiedenen Gruppen. Späterhin kommen sie in Gesellschaft zusammen und niemals darf der leiseste Verdacht entstehen, daß einer von ihnen an den Liebesangelegenheiten des anderen irgend ein Interesse nimmt. Obwohl zwischen den Kindern relative Freiheit in Beschäftigung und Sprache besteht, so würde auch ein ganz kleiner Junge niemals mit seinen Schwestern zusammen irgend eine sexuelle Betätigung ausüben, noch weniger in ihrer Gegenwart eine Anspielung oder einen Scherz dieser Art machen. Das setzt sich unverändert durch das ganze Leben fort und es gilt als schlimmster Taktfehler, einem Bruder gegenüber von den Liebesangelegenheiten seiner Schwester zu sprechen oder umgekehrt. Die Auferlegung dieses Tabus führt zu einem frühzeitigen Bruch des Familienlebens, da Knaben und Mädchen,

um einander auszuweichen, das elterliche Heim verlassen und anderswo hingehen müssen.

Aus alldem können wir den großen Unterschied erkennen, der in dieser Periode der späteren Kindheit zwischen der jugendlichen Sexualität bei uns und in der melanesischen Gesellschaftsform besteht. Während bei uns in den gebildeten Ständen um diese Zeit eine Unterbrechung der Sexualität und eine mit Amnesie verbundene Latenzperiode eintritt, führt dort das außerordentlich früh beginnende genitale Interesse zu einer Art der Sexualität, die bei uns gänzlich unbekannt ist. Von dieser Zeit an entwickelt sich die Sexualität der Melanesier ohne Unterbrechung, wenn auch allmählich bis zur Reife. Unter der Bedingung, daß ein einziges Tabu auf das strengste und vollkommenste beachtet wird, läßt die Gesellschaft der jugendlichen Sexualität vollkommen freies Spiel.

VIII

Pubertät

In einem Alter, das nach Klima und Rasse variiert und sich vom neunten zum fünfzehnten Jahr erstreckt, gelangt das Kind in das Alter der Pubertät. Pubertät ist natürlich kein Moment und kein abgegrenzter Punkt, sondern ein mehr oder weniger ausgedehnter Zeitabschnitt in der Entwicklung, innerhalb dessen der Sexualapparat, das ganze System der inneren Sekretion, und der Organismus überhaupt einer durchgreifenden Veränderung unterliegt. Wir können die Pubertät nicht als eine *conditio sine qua non* für das sexuelle Interesse oder auch nur für die sexuelle Betätigung ansehen, da auch vor der Reife Mädchen den Geschlechtsverkehr ausüben können und bei Knaben Erektionen und die *immissio penis* vorkommen. Aber zweifellos muß die Zeit der Pubertät als die wichtigste Grenzscheide in der Geschichte der Sexualität des Individuums angesehen werden.

Ja noch mehr, in diesem Alter steht die Sexualität in so enger Verbindung mit den anderen Seiten des Lebens, daß wir in diesem Kapitel die sexuellen und sozialen Faktoren zusammen behandeln und nicht wie bei den beiden früheren Perioden trennen wollen. Bei einem Vergleich der Gesellschaftsform der Trobriands von Melanesien mit unserer eigenen finden wir die wichtige Tatsache, daß diese Wilden beim Eintritt in die Pubertät keine Initiationsriten haben; während dies einerseits einen Punkt

von höchster Bedeutung aus unserer Diskussion ausscheiden läßt, erlaubt es uns anderseits den Vergleich zwischen patrilinearer und matrilinearer Gesellschaftsform deutlicher und schärfer herauszuarbeiten, da bei den meisten anderen Wilden die Initiationszeremonien das Wesen dieser Periode ganz verdecken oder verändern.

In unserer eigenen Gesellschaft müssen wir den Knaben und das Mädchen gesondert behandeln, denn zu dieser Zeit tritt eine vollkommene Scheidung der beiden in sexuellen Angelegenheiten ein. Im Leben eines Mannes bedeutet die Pubertät die Erreichung der vollen geistigen Kräfte, ebensowohl wie körperliche Reife und endgültige Formung des Sexualcharakters. Mit dieser neuen Männlichkeit ändert sich seine ganze Beziehung zum Leben überhaupt, ebenso von Grund auf, wie seine Stellung zu sexuellen Angelegenheiten und die Rolle in seiner Familie. Beginnen wir mit diesem letzten Punkt: Hier können wir eine außerordentlich interessante Erscheinung beobachten, die sein Verhalten gegenüber Mutter, Schwester oder anderen weiblichen Verwandten im stärksten Grad beeinflußt. Der typische heranwachsende Junge unserer zivilisierten Gemeinschaft beginnt zur Zeit der Pubertät die höchste Verlegenheit gegenüber seiner Mutter zu zeigen, äußert gegenüber seinen Schwestern Verachtung und eine gewisse Brutalität und schämt sich gegenüber seinen Kameraden aller seiner weiblichen Verwandten. Wer von uns erinnert sich nicht des unbeschreiblichen Schamgefühles, wenn wir vergnügt mit unseren Schulkameraden spazierengingen und plötzlich die Mutter, Tante, Schwester oder auch nur Kusine trafen und sie grüßen mußten? Es war ein Gefühl tiefster Schuld, wie wenn man *in flagranti* ertappt wird. Manche Knaben versuchen, diese Begegnung, die sie so in Verlegenheit setzt, einfach zu ignorieren, andere, die tapferer sind, werden feuerrot und grüßen — aber jeder weiß, daß es einen Schatten für seine soziale Stellung bedeutet, einen Schimpf für seine Männlichkeit und Unabhängigkeit. Ohne in die psychologische Erforschung dieses Phänomens einzugehen, können wir doch sehen, daß die Scham und Verwirrung, die man hier fühlt, derselben Art ist, wie die bei irgend einem Verstoß gegen die guten Sitten.

Diese neu erworbene Männlichkeit beeinflußt entscheidend die Stellung des Knaben gegenüber der Welt, seine ganze Weltanschauung. Er beginnt, seine eigenen unabhängigen Meinungen zu haben, seine eigene Persönlichkeit und eigene Ehre und seine Stellung gegenüber Autorität und intellektueller Führung zu behaupten. Auch die Beziehungen zwischen Vater und Sohn treten in ein neues Stadium, es erfolgt eine neue Abrechnung, eine

neue Prüfung des Vaterideals. Es stürzt an diesem Wendepunkt in sich zusammen, wenn der Vater als ein Dummkopf erkannt wird, als „Philister“ oder Heuchler oder Narr. Dann ist er gewöhnlich erledigt auf Lebenszeit und verliert jedenfalls die Aussicht, irgendwelchen tatsächlichen Einfluß auf den Knaben auszuüben, selbst wenn die beiden im späteren Leben sich einander wieder nähern sollten. Wenn aber anderseits der Vater die außerordentlich strenge Prüfung dieses Zeitabschnittes besteht, so hat er die beste Aussicht, für immer das Ideal zu bleiben. Natürlich ereignet sich auf der Gegenseite etwas Entsprechendes, nämlich auch der Vater unterwirft um diese Zeit seinen Sohn einer ebenso strengen Kritik und prüft ihn scharf, ob er das Ideal erreichen wird, das er sich von seinem künftigen Nachfolger gemacht hat.

Die neue Einstellung gegenüber dem Geschlechtsleben, der neue innere Kristallisationsprozeß während der Pubertät beeinflußt nicht nur das Verhalten des Knaben gegenüber dem Vater, sondern gegenüber den beiden Eltern gemeinsam. Der gut erzogene Knabe wird sich erst jetzt ganz klar über die biologische Natur des Bandes zwischen ihm und seinen Eltern. Wenn er seine Mutter, wie es gewöhnlich der Fall ist, innig liebt und verehrt und wenn er seinen Vater weiterhin als Ideal ansehen kann, so kann er sich mit der Vorstellung, daß er das körperliche Resultat des Sexualverkehrs seiner Eltern ist, abfinden, wenn sie auch anfänglich einen Riß in seiner geistigen Welt bedeutet. Wenn er aber seinen Vater verachtet und haßt, mag dies auch wie so häufig unterbewußt geschehen, so bedeutet diese Vorstellung für ihn eine dauernde Befleckung seiner Mutter, eine Beschmutzung der ihm teuersten Dinge.

Die neue Männlichkeit des Knaben beeinflußt vor allem sein sexuelles Leben. Geistig ist er reif zur Erkenntnis, physisch reif dazu, sie im Leben anzuwenden. Für gewöhlich erhält er seine ersten sexuellen Unterweisungen um diese Zeit und beginnt mit geschlechtlicher Betätigung in irgend einer Form, häufig wohl nicht in der gewöhnlichen regulären, sondern mit Masturbation oder wenigstens nächtlichen Pollutionen. Diese Periode bedeutet in vieler Hinsicht einen Scheideweg für den Knaben. Entweder der neu erwachte Geschlechtstrieb in Verbindung mit einem starken Temperament und leichten Grundsätzen füllt ihn vollständig aus und treibt ihn geradewegs und für immer in eine Flut alles beherrschender Sinnlichkeit; oder es sind andere Interessen und seine Moral stark genug, um das ganz oder teilweise abzuwehren. So lange er sich ein Keuschheitsideal bewahrt und fähig ist, dafür zu kämpfen, ist eine Kraft da, um ihn mit

Hilfe seiner besseren Triebe auf ein höheres Niveau zu heben. Dabei sind natürlich die Versuchungen in hohem Grade abhängig von der sozialen Stellung und der Lebensweise des Knaben. Die rassenbedingten Eigenheiten einer Gemeinschaft, ihr Moralkodex und ihre kulturellen Werte bewirken große Differenzen innerhalb der europäischen Zivilisation. In manchen Teilen mancher Nationen erliegt der Knabe gewöhnlich den zersetzenden Kräften einer leichtfertig befriedigten Sexualität; in andern wieder hat er bessere Aussichten. Wieder in andern befreit ihn die Gesellschaft von einen großen Teil der Verantwortung durch ihre strengen Moralvorschriften.

In seinen Beziehungen zu Personen des andern Geschlechts zeigt sich zuerst eine Erscheinung parallel seinem Verhalten gegenüber Mutter und Schwester: eine gewisse Verlegenheit, eine Polarität von Anziehung und Abstoßung. Das Weib, das, wie er fühlt, einen tiefen Einfluß auf ihn ausüben kann, erfüllt ihn mit Schrecken und Mißtrauen. Er spürt in ihr eine Gefahr für seine erwachende Männlichkeit und Unabhängigkeit.

Um diese Zeit bewirkt auch die neue Vereinigung von Zärtlichkeit mit Sinnlichkeit, die sich gegen Ende der Pubertät einstellt, eine Vermischung der aus der Kindheit stammenden Erinnerungen an die mütterliche Zärtlichkeit mit den neuen Elementen der Sexualität. Einbildungskraft und vor allem Traumbilder rufen ein furchtbares Durcheinander hervor und spielen dem Gemüt des Knaben sonderbare Streiche.

All dies bezieht sich vor allem auf den Knaben der besseren Bürgerklasse. Vergleichen wir damit den jungen Bauern oder Proletarier, so finden wir im wesentlichen die gleichen Züge, nur sind vielleicht die individuellen Variationen geringer und das Bild im allgemeinen nüchterner.

So findet sich auch dort eine Periode der Roheit gegenüber der Mutter und Schwester, die vor allem bei dem jungen Bauern bemerkenswert ist. Der Riß zwischen ihm und seinem Vater erweitert sich gewöhnlich auf gewaltsame Weise, da der Junge sich jetzt seiner eigenen Kräfte bewußt wird, seiner Stellung als Nachfolger, da er eine neue Gier nach Besitz und ein neues Streben nach Einfluß fühlt. Häufig beginnt um diese Zeit ein direkter Kampf um die Herrschaft. In sexuellen Angelegenheiten ist die Krisis nicht so gewaltsam und wirkt weniger unmittelbar auf das Verhältnis zu den Eltern. Aber die Hauptumrisse sind die gleichen.

Das Mädchen der gebildeten Klassen durchlebt die Krisis bei ihrer ersten Menstruation, die zwar ihre Freiheit beeinträchtigt und das Leben schwieriger macht, aber ihm einen geheimnisvollen Reiz verleiht und gewöhnlich mit Ungeduld erwartet wird. Doch bedeutet die Pubertät für das Mädchen in

sozialer Hinsicht nicht so sehr einen Wendepunkt; es lebt ja weiter zu Hause oder erhält ihre Erziehung in einem Internat und alle ihre Beschäftigungen und ihre Lebensführung stehen durchaus in Einklang mit dem normalen Familienleben, wobei allerdings das moderne Berufsmädchen von unserer Betrachtung ausgeschlossen bleibt; ihr Lebenszweck ist die erwartete Heirat. Ein wichtiges Element in ihren Beziehungen zur Familie ist die um diese Zeit häufig einsetzende Rivalität zwischen Mutter und Tochter. Wie oft diese in einer ausgesprochenen, unverhüllten Form erscheint,[1] ist schwer zu sagen, aber zweifellos verzerrt sie die typischen Beziehungen der Normalfamilie. Zu dieser Zeit und nicht früher macht sich auch eine besondere Zärtlichkeit in den Beziehungen zwischen Vater und Tochter bemerkbar, die häufig einen ergänzenden Zug der Rivalität zwischen Mutter und Tochter darstellt. Hier haben wir die Gruppierung des „Elektra"-Komplexes, der also durchaus verschieden vom Ödipus-Komplex ist. Ziehen wir einerseits die größere Neigung der Frau zur Hysterie in Betracht — wir wollen uns ja hier mit den Grundlagen der normalen Entwicklung beschäftigen — so ist der Elektra-Komplex weniger häufig und hat geringere soziale Bedeutung und weniger Einfluß auf unsere westliche Kultur. Anderseits aber setzt sich sein Einfluß häufiger in die Tat um und der Inzest zwischen Vater und Tochter scheint aus biologischen und soziologischen Gründen unvergleichlich häufiger vorzukommen als der zwischen Mutter und Sohn. Da wir uns bei dieser Erörterung hauptsächlich mit den kulturellen und sozialen Wirkungen der Komplexe beschäftigen wollen, können wir auf die Parallele zwischen dem Ödipus- und Elektra-Komplex nicht im Detail eingehen. Wir können auch den Vergleich nicht durchführen zwischen den höheren Klassen, wo wir mehr Hysterie und weniger tatsächlichen Inzest finden, und den unteren Ständen, wo das Sexualinteresse des Mädchens früher und auf normale Weise in Anspruch genommen wird, es daher weniger leicht hysterischen Abirrungen unterliegt, aber häufiger Nachstellungen von seiten des Vaters ausgesetzt ist.[2]

1) Wie wir es z. B. so wundervoll dargestellt finden in der äußerst lehrreichen Novelle Maupassants: Fort comme la mort.

2) Unter Bauern kommt es sehr häufig vor, daß der Vater der Tochter nachstellt; besonders häufig scheint dies bei den lateinischen Rassen der Fall zu sein. Ich habe gehört, daß unter rumänischen Bauern dieser Inzesttypus sehr verbreitet ist, und dasselbe scheint in Italien der Fall zu sein. Auf den Kanarischen Inseln kenne ich selbst ein paar Fälle, wo Vater und Tochter Inzest miteinander treiben, aber nicht heimlich, sondern öffentlich und schamlos einen gemeinsamen Haushalt führen und Kinder zeugen.

Wenden wir uns nun zu den Trobriandinseln, hier beginnt die Pubertät früher als bei uns, aber wenn sie einsetzt, haben Knaben und Mädchen schon mit ihrer sexuellen Betätigung begonnen. Im sozialen Leben des einzelnen bildet die Pubertät keinen solchen Wendepunkt wie bei jenen wilden Stämmen, bei denen Initiationsriten bestehen. Der Knabe beginnt nach und nach, wie er sich der männlichen Reife nähert, stärkeren Anteil an den Erwerbsinteressen, an den Beschäftigungen des Stammes zu nehmen, er wird nun als junger Mann *(ulatile)* betrachtet und ist am Ende der Pubertät ein vollwertiges Glied seines Stammes, bereit zu heiraten und alle seine Pflichten zu erfüllen und seine Vorrechte zu genießen. Das Mädchen, das zu Beginn der Pubertät größere Freiheit und Unabhängigkeit von ihrer Familie erlangt, hat ebenfalls mehr zu arbeiten, sie kann sich mehr Vergnügungen schaffen und muß schließlich alle zeremoniellen und alle mit dem Erwerbsleben und den Gesetzen zusammenhängenden Pflichten erfüllen, die in den Wirkungskreis des voll berechtigten Weibes fallen.

Die wichtigste und für uns interessanteste Änderung aber besteht in dem teilweisen Bruch des Familienlebens, wenn die heranwachsenden Knaben und Mädchen nicht mehr dauernde Bewohner des väterlichen Heims sind. Denn Brüder und Schwestern, die einander schon lange vorher in der Kindheit ausweichen mußten, haben jetzt ein außerordentlich strenges Tabu einzuhalten, so daß jede Möglichkeit eines Kontaktes, während sie in sexuelle Angelegenheiten verwickelt sind, ausgeschaltet wird. Dieser Gefahr begegnet man durch eine besondere Einrichtung, dem *bukumatula.* Dieser Name bezeichnet eine besondere Art von Häusern, die von Gruppen von Knaben und Mädchen bewohnt werden. Sobald ein Knabe die Pubertät erreicht, wird er ein solches Haus aufsuchen, das von einem älteren Jüngling oder jüngeren Witwer geleitet und von drei bis sechs Jünglingen bewohnt wird, die dort von ihren Geliebten besucht werden. So ist das elterliche Heim von der heranwachsenden männlichen Jugend gänzlich entblößt, obwohl der Knabe bis zu seiner Heirat immer wieder zurückkehren wird, um Nahrung zu holen, und bis zu einem gewissen Grad auch für den Haushalt arbeitet. Das Mädchen wird vielleicht in den seltenen keuschen Nächten, wenn sie nicht in dem einen oder anderen *bukumatula* erwartet wird, nach Hause schlafen kommen.[1]

Welche Gestalt nehmen die Gefühle eines melanesischen Knaben oder Mädchen in dieser wichtigen Periode gegenüber Vater, Mutter, Schwester

1) Wegen eingehender Beschreibung und Analyse dieser Institution, eine der genauesten Nachahmungen der sogenannten „Gruppenehe", vgl. des Verfassers demnächst erscheinende Arbeit „The Sexual life of savages".

oder Bruder an? Wir sehen, daß ebenso wie bei den Knaben und Mädchen des modernen Europa in dieser Periode nur die endgültige Formung und Festigung dessen stattfindet, was sich während der früheren Lebensabschnitte allmählich herausgebildet hat. Die Mutter, von der das Kind entwöhnt wurde — und zwar im weitesten Sinne des Wortes — bleibt weiterhin der Angelpunkt für alle Stammesbeziehung und Verwandtschaft. Die Stellung des Knaben in der Gesellschaft, seine Pflichten und Vorrechte hängen von ihr und ihren Verwandten ab. Wenn niemand anderer da ist, für sie zu sorgen, so wird er es tun müssen; dafür wird ihr Haus immer sein zweites Heim sein. Neigung und Anhänglichkeit werden durch soziale Pflichten vorgeschrieben, sie sind aber auch tief begründet im natürlichen Gefühl; wenn z. B. ein erwachsener Mann stirbt oder ein Unglück erleidet, so wird vor allem seine Mutter darüber in Verzweiflung geraten und ihr Jammer wird am aufrichtigsten sein und am längsten währen. Trotzdem aber finden wir wenig von der persönlichen Freundschaft, dem wechselseitigen Vertrauen und der Intimität, wie sie bei uns die Beziehungen zwischen Muttter und Sohn charakterisieren. Die Loslösung von der Mutter, die, wie wir in allen Perioden gesehen haben, leichter und vollständiger vor sich geht als bei uns, ohne jähes Losreißen und gewaltsame Unterdrückung, wird auf harmonische und lückenlose Weise erreicht.

Der Vater tritt in dieser Zeit vorübergehend in den Hintergrund. Der Knabe, der als kleines Kind ziemlich unabhängig war und ein Mitglied der kleinen Jugendrepublik darstellte, gewinnt nun auf der einen Seite durch das *bukumatula* noch mehr Freiheit, anderseits wird aber diese wesentlich eingeschränkt durch die zahlreichen Pflichten gegen seinen *kada*, seinen mütterlichen Onkel. Er hat weniger Zeit und weniger Interesse für seinen Vater übrig. Später, wenn sich Reibungen im Verhältnis zum Oheim fühlbar machen, kehrt er gewöhnlich nochmals zum Vater zurück und nun wird ihre Freundschaft fürs Leben befestigt. In unserem Zeitabschnitt aber, wo der Jüngling mit seinen Pflichten bekannt gemacht, in den Überlieferungen unterwiesen wird, Magie, Zauberkünste und Kunstfertigkeiten zu lernen hat, ist das Interesse für den Bruder der Mutter, seinen Lehrer[1] und Führer am größten und ihre gegenseitigen Beziehungen sind die besten.

1) Die Beziehungen zwischen diesen dreien, dem Jüngling, seinem Vater und dem mütterlichen Oheim sind in Wirklichkeit etwas komplizierter, als ich hier darlegen konnte, und geben ein interessantes Bild von dem Spiel und Widerspiel der beiden unvereinbaren Prinzipien: Verwandtschaft und Autorität.

Noch einen andern wichtigen Unterschied gibt es zwischen den Gefühlen eines melanesischen Knaben für seine Eltern und denen eines wohlerzogenen Jungen in unserer eigenen Gesellschaft. Wenn bei uns sich zur Zeit der Pubertät und mit den Eintritt des Jünglings ins Leben herrliche Aussichten vor ihm eröffnen, so wirft ihr Glanz einen seltsamen Schatten auf seine früheren herzlichen Gefühle gegen Vater und Mutter. Sein eigenes Sexualleben entfremdet ihn seinen Erzeugern, bringt in die Beziehungen zu ihnen eine gewisse Verlegenheit und schafft schwere Verwicklungen. Nicht so in der matrilinearen Gesellschaft. Die Abwesenheit einer früheren Periode des „Unanständigen" und der ersten Auflehnung gegen die elterliche Autorität, das allmähliche und offene Anwachsen der Sexualität von dem Moment an, wo sie sich in dem jungen Blut zu regen begann; vor allem aber die Haltung wohlwollender Zuschauer, die die Eltern dem Sexualleben ihrer Kinder gegenüber einnehmen; daß die Mutter sich vollständig, aber allmählich den leidenschaftlichen Gefühlen des Knaben entzieht, der Vater lächelnd zustimmt, all dies hat zur Folge, daß die Verstärkung der Sexualität bei der Pubertät keinen direkten Einfluß auf das Verhältnis zu den Eltern ausübt.

Eine andere Beziehung aber wird durch jede solche Verstärkung, besonders aber durch die bei der Pubertät in hohem Grade beeinflußt: das Verhältnis zwischen Bruder und Schwester. Das Tabu, das sich auf jedes freie Zusammensein bezieht und alles Geschlechtliche aus den Beziehungen der beiden ausschließt, bestimmt das Sexualleben der beiden überhaupt. Denn wir müssen vor allem festhalten, daß dieses Tabu die sexuelle Schranke ist, die nicht überstiegen werden darf, und daß sie überhaupt das wichtigste Moralgesetz darstellt. Ja noch mehr, das Verbot, das schon in der Kindheit durch die Trennung von Brüdern und Schwestern zu wirken beginnt, und dessen wichtigster Punkt immer diese Trennung bleibt, erstreckt sich auf alle andern Frauen desselben Clans (Sippe). So ist für den Knaben die Welt vom Standpunkt der Sexualbefriedigung in zwei Hälften geteilt: die eine davon, welche die Frauen seines eigenen Clans umfaßt, ist für ihn verboten, die andere, zu der die Frauen der drei übrigen Clans gehören, ist ihm gesetzlich gestattet.

Vergleichen wir nun das Verhältnis zwischen Bruder und Schwester in Melanesien und in Europa. Bei uns erkaltet allmählich das innige Verhältnis der Kindheit und geht in etwas gezwungene Beziehungen über, bei denen die Schwester selbstverständlich, aber keineswegs vollständig von ihrem Bruder durch soziologische, psychologische und biologische Faktoren getrennt wird. In Melanesien setzt das strenge Tabu in dem Moment ein, wo sich

im Spiel oder aus kindlichen Vertraulichkeiten eine Intimität entwickeln könnte. Die Schwester bleibt ein geheimnisvolles Geschöpf, immer nah, aber niemals vertraut, getrennt durch den unsichtbaren, aber unübersteigbaren Wall des Herkommens, der allmählich zu einem moralischen und persönlichen Gebot wird.

Die Schwester und die Schwestergruppe bleibt der einzige immer verborgene Fleck am sexuellen Horizont. Jeder natürliche Antrieb kindlicher Zärtlichkeit wird von Anfang an ebenso systematisch verdrängt wie andere natürliche Triebe bei unseren Kindern, und die Schwester wird als Objekt von Gedanken, Interesse und Gefühl ebenso zum „Unanständigen" wie die verbotenen Dinge für unsere Kinder. Später, wenn die persönlichen sexuellen Erfahrungen sich ausbreiten, wird der Schleier der Zurückhaltung, der die beiden trennt, noch dichter. Aber, obwohl sie einander fortwährend auszuweichen haben, müssen sie doch, da er für ihren Haushalt sorgt, einander fortwährend Gedanken und Aufmerksamkeit schenken. Eine derartige künstliche und frühzeitige Verdrängung muß ihre Folgen haben. Die Psychologen der Freudschule könnten leicht davon erzählen.

Bis jetzt habe ich fast ausschließlich vom Standpunkt des Knaben aus gesprochen. Wie gestaltet sich nun das Verhältnis eines melanesischen Mädchens zu ihrer Familie während der Pubertät? Im großen und ganzen unterscheidet sich ihr Verhalten nicht so sehr von dem ihrer europäischen Schwester wie das des Knaben von seinem europäischen Gegenstück. Gerade wegen des Bruder und Schwester trennenden Verbotes berührt die matriarchale Gesellschaftsform der Trobriands das Mädchen weniger als den Knaben. Denn da es dem Bruder strenge verboten ist, an den Liebesangelegenheiten der Schwester, ihre Heirat eingeschlossen, irgend ein Interesse zu nehmen, sich auch der mütterliche Onkel von diesen Dingen fern zu halten hat, so ist sonderbarerweise bei allem, was ihre Ehe betrifft, der Vater ihr Vormund. Infolgedessen existiert zwischen Vater und Tochter zwar nicht das gleiche, aber ein sehr ähnliches Verhältnis wie bei uns. Denn bei uns ist die Reibung zwischen Vater und Tochter für gewöhnlich gering und die Beziehung nähert sich daher jener, die wir bei den Trobriands zwischen Vater und Kind gefunden haben. Anderseits ist die Beziehung zwischen einem erwachsenen Mann und einem heranwachsenden Mädchen, die, wohlgemerkt, nicht als seine Verwandte gilt, nicht frei von Versuchungen. Diese werden nicht vermindert, sondern gesteigert durch die Tatsache, daß die Tochter zwar nicht unter das Tabu der Exogamie fällt, daß aber der Sexualverkehr zwischen den beiden für sehr tadelnswert gilt, obwohl es niemals

den Namen *suva-sova* erhält, der „Bruch der Exogamie“ bedeutet. Als Grund für dieses Vater und Tochter betreffende Verbot haben wir einfach die Vorstellung anzunehmen, daß es Unrecht ist, mit der Tochter der Frau, mit der man zusammen lebt, Sexualverkehr zu pflegen. Es wird uns nicht erstaunen, wenn wir später bei der Untersuchung des Einflusses des typischen Verhaltens zwischen den Mitgliedern einer Familie finden werden, daß der Inzest zwischen Vater und Tochter tatsächlich vorkommt, ohne daß er mit peinlichen Vorstellungen verknüpft wäre und auch ohne im Folklore ein Echo zu finden.

Das Verhältnis zur Mutter verläuft im allgemeinen natürlicher als bei uns, aber nicht wesentlich anders. Ein Unterschied aber ist vorhanden: Nämlich, das Verlassen des elterlichen Hauses nach Eintritt der Pubertät und die zahlreichen außerhäuslichen sexuellen Interessen des Mädchens verhindern im allgemeinen die Entwicklung von Rivalität und Eifersucht zwischen Mutter und Tochter, obwohl sie nicht durchaus das Vorkommen des Inzestes zwischen Vater und Tochter unmöglich macht. So können wir, abgesehen von dem Verhältnis zum Bruder, im allgemeinen sagen, daß sich in einem melanesischen Mädchen annähernd dieselben Gefühle finden wie in einem europäischen.

IX

Der Ödipus-Komplex und der Kernkomplex der matrilinearen Familie — eine Zusammenstellung

Wir haben die beiden Zivilisationen, die europäische und die melanesische miteinander verglichen und haben gesehen, daß bedeutsame Unterschiede vorhanden sind, da einige von den Kräften, durch welche die Gesellschaft die biologische Natur des Menschen gestaltet, von Grund auf verschieden sind. Allerdings wird in beiden dem Sexualleben ein gewisser Spielraum gegeben und anderseits wird der Sexualinstinkt bis zu einem gewissen Grade eingeschränkt und geregelt; aber der Wirkungskreis des Tabu und die sexuelle Freiheit innerhalb der von ihm vorgeschriebenen Grenzen sind in beiden durchaus verschieden. Außerdem finden wir innerhalb der Familie eine verschiedene Verteilung der Autorität und in Verbindung damit eine verschiedene Anschauung über Verwandtschaft und Sippenzugehörigkeit. Wir haben in beiden Gesellschaftsformen verfolgt, wie

der typische Durchschnittsknabe oder das Durchschnittsmädchen unter diesen divergierenden Rechtsverhältnissen und Bräuchen heranwächst. Wir haben gefunden, daß sich fast bei jedem Schritt tiefgehende Unterschiede zeigen, die dem Ineinanderwirken biologischer Impulse und sozialer Regeln entstammen, da diese beiden bisweilen miteinander harmonieren, bisweilen gegeneinander kämpfen, manchesmal zu einem kurzen Gedeihen führen, ein anderesmal das Individuum wieder aus dem Gleichgewicht bringen, aber doch die Möglichkeit einer künftigen Entwicklung offen lassen. Wir haben gesehen, daß gegen Ende der Lebensgeschichte des Kindes, nachdem es die Reife erlangt hat, seine Gefühle gegenüber Mutter, Vater, Bruder, Schwester und — bei den Trobriandinsulanern — gegenüber dem mütterlichen Onkel, sich zu einem System ausgestaltet haben, das ein typisches Kennzeichen jeder Gesellschaftsform ist und das wir, um uns an die psychoanalytische Terminologie anzuschließen, den Kernkomplex genannt haben.

Ich will mir nun gestatten, die Hauptzüge dieser beiden Komplexe noch einmal kurz darzustellen. Der Ödipus-Komplex, der für unsere patriarchale Gesellschaft typisch ist, bildet sich in der frühen Kindheit, teilweise während des Überganges von der ersten zur zweiten Periode, teilweise im Verlaufe der letzteren, so daß gegen das Ende derselben, d. h. wenn der Knabe fünf oder sechs Jahre alt ist, seine Einstellung eigentlich fertig, wenn auch nicht endgültig ausgebildet ist. Diese Einstellung enthält in sich bereits zahlreiche Elemente von Haß und unterdrücktem Wunsch. In alledem unterscheiden sich, wie ich denke, unsere Resultate in keiner Richtung von denen der Psychoanalyse.

In der matrilinearen Gesellschaft hat zwar das Kind in dieser Periode schon ganz bestimmte Gefühle gegen Vater und Mutter entwickelt, aber diese enthalten nichts von Verdrängung, nichts Negatives, keinen unerfüllten Wunsch. Woher kommt dieser Unterschied? Er kommt daher, daß — um es kurz zusammenzufassen — die sozialen Einrichtungen der matrilinearen Gesellschaft der Trobriands, wie wir gesehen haben, fast vollständig in Übereinstimmung mit der biologischen Entwicklung sind, während die Einrichtung des Vaterrechtes eine Anzahl natürlicher Triebe und Neigungen durchkreuzt und unterdrückt. Wollen wir die Frage aber im einzelnen behandeln, so ist vor allem die leidenschaftliche Zuneigung zu der Mutter hervorzuheben, der körperliche Wunsch nach ihrer Nähe, der in der patriarchalen Gesellschaft auf die eine oder die andere Weise mehr oder minder gewaltsam unterdrückt wird; ferner der Einfluß unserer Moral, der die Sexualität bei Kindern verdammt; die Roheit des Vaters,

vor allem in den niedrigen Ständen, die Vorstellung seines ausschließlichen Rechtes über Mutter und Kind, die in den höheren Ständen unterirdisch, aber einschneidend wirkt, die Angst der Frau ihrem Gatten zu mißfallen. Alle diese Einflüsse müssen Eltern und Kinder auseinanderbringen. Selbst wo die Rivalität zwischen Vater und Kind um die Aufmerksamkeit der Mutter auf ein Minimum reduziert oder überhaupt nicht vorhanden ist, kommt es in der zweiten Periode zu einem entschiedenen Zusammenstoß der sozialen Interessen zwischen Vater und Kind. Das Kind ist eine Erschwerung und ein Hindernis für die elterliche Freiheit, eine Erinnerung an Alter und Verfall und, wenn es ein Sohn ist, oft eine Drohung künftiger sozialer Rivalität. So ist, ganz abgesehen von dem Aneinanderprallen der sexuellen Interessen ein weiter Raum gegeben für die sozialen Reibungen zwischen Vater und Kind. Ich sage absichtlich Kind und nicht Knabe, denn unsere Forschungen haben uns gezeigt, daß die Geschlechtsdifferenz zwischen den Kindern in dieser Periode keine Rolle spielt; auch hat sich bis jetzt noch keine engere Beziehung zwischen Vater und Tochter bemerkbar gemacht.

Keine dieser Kräfte und Einflüsse findet sich in der matrilinearen Gesellschaft der Trobriandinsulaner. Vor allem — und das hat, wohl gemerkt, nichts mit Matrilinearität zu tun — gibt es dort kein Verdammen von Sexualität oder Sinnlichkeit als solcher und vor allem keinen moralischen Abscheu bei der Vorstellung von infantiler Sexualität. Die sinnliche Anhänglichkeit des Kindes an die Mutter darf ihren natürlichen Lauf nehmen bis sie sich von selbst ausspielt und von anderen körperlichen Interessen abgelöst wird. Das Verhalten des Vaters gegenüber dem Kind während dieser beiden frühen Perioden ist das eines nahen Freundes und Helfers. Zur Zeit, in der der Vater bei uns sich die kindlichen Sympathien bestenfalls durch Abwesenheit von der Kinderstube erwirbt, ist der Trobriand-Vater zuerst Kinderpfleger und dann Gefährte.

Auch die Entwicklung des präsexuellen Lebens zu dieser Zeit verläuft in Europa anders als in Melanesien: die Verdrängungen, die die Kinderstube bei uns vor allem in den höheren Klassen bewirkt, entwickeln einen Hang zu geheimen Nachforschungen nach unanständigen Dingen, vor allem Funktionen und Organen der Entleerung. Unter den Wilden finden wir keine solche Periode. Nun schafft aber diese kindliche vorgenitale „Unanständigkeit“ erst die Unterscheidungen anständig—unanständig, rein—unrein, und das Unanständige, ein Gebiet, zu dem die Eltern keinen Zutritt haben dürfen, verstärkt und vertieft das Tabu, das gewisse Beziehungen

zur Mutter so plötzlich getroffen hat, nämlich die frühzeitige Verbannung von ihrem Bett und körperlichen Umarmungen.

Auch hier also gibt es für die Kinder der Trobriandeingeborenen nicht dieselben Schwierigkeiten wie in unserer Gesellschaft. Einen ebenso bedeutsamen Unterschied finden wir bei der nächsten Periode der Sexualität. In Europa tritt hier eine mehr oder minder ausgesprochene Latenzperiode ein, die einen Bruch in der Kontinuität der sexuellen Entwicklung mit sich bringt und nach Freud dazu dient, viele unserer Verdrängungen so wie die allgemeine Amnesie zu verstärken, und die manche Gefahren in der sexuellen Entwicklung schafft. Anderseits aber stellt sie den Triumph der anderen kulturellen und sozialen Forderungen über die Sexualität dar. Unter den Wilden drängt sich in dieser Zeit eine frühe genitale Form des Geschlechtslebens — eine bei uns fast unbekannte Form — an die erste Stelle der kindlichen Interessen, um nie wieder verdrängt zu werden. Dies ist zwar in vieler Hinsicht vom kulturellen Standpunkt aus ein großer Nachteil, aber es hilft dazu, das Kind allmählich und reibungslos von dem Einfluß der Familie zu entwöhnen.

Damit sind wir bereits zu dem zweiten Teil der kindlichen Entwicklung gekommen, denn die Periode sexueller Latenz in unserer Gesellschaft gehört zu diesem zweiten Teil. Wenn wir diese beiden späteren Stadien betrachten, die die zweite Hälfte der Entwicklung bilden, so finden wir einen anderen tiefgehenden Unterschied. Bei uns erfährt während dieser frühen Periode der Pubertät der Ödipus-Komplex, d. h. das Verhalten des Knaben gegen seine Eltern, nur eine Festigung und Ausgestaltung. In Melanesien aber kann im wesentlichen erst in dieser Periode, ja eigentlich fast ausschließlich hier, überhaupt ein Komplex sich bilden. Denn erst in dieser Periode wird das Kind einem System von Verdrängungen und Tabus unterworfen, die sein Wesen zu formen beginnen. Auf diesen Zwang antwortet es teilweise durch Anpassung, teilweise durch die Entwicklung von mehr oder weniger unterdrückten Gegenströmungen und Wünschen, denn die menschliche Natur ist nicht nur mit dem Hammer zu bearbeiten, sondern auch elastisch.

Die Kräfte der Verdrängung und Bildung in Melanesien sind zweifach: Unterwerfung unter das matriarchale Stammgesetz und die durch die Exogamie hervorgerufenen Verbote. Die erste kommt durch den Einfluß des Mutter-Bruders zustande, der sich an Ehrgefühl, Stolz und Ehrgeiz des Kindes wendet und so in eine Beziehung zu ihn tritt, die in vieler Hinsicht analog zu der zwischen Vater und Kind bei uns ist. Anderseits schaffen die Anstrengungen, die er fordert, und die Rivalität zwischen

Nachfolger und Vorgänger den negativen Elementen von Eifersucht und Groll Eingang. So bildet sich eine ambivalente Einstellung heraus, in der Verehrung die anerkannte und beherrschende Stelle einnimmt, während sich unterdrückter Haß nur indirekt äußern kann.

Das zweite Tabu, das Inzestverbot, umgibt die Schwester und, in geringerem Grade, die anderen weiblichen Verwandten mütterlicherseits und die Frauen desselben Clans, mit einem Schleier sexuellen Geheimnisses. Die Schwester ist die Repräsentantin für diese ganze Klasse von Frauen und ihr gilt das strengste Tabu. Wir haben beobachtet, daß dieses trennende Tabu, das schon in der Kindheit sich im Leben des Knaben geltend macht, der beginnenden Zärtlichkeit gegen seine Schwester, die ja bei einem Kinde ein natürlicher Trieb ist, ein Ende macht. Dieses Tabu stempelt auch eine zufällige Berührung auf sexuellem Gebiet zum Verbrechen und hat daher zur Folge, daß der Gedanke an die Schwester zwar dauernd unterdrückt, aber doch immer vorhanden ist.

Vergleichen wir kurz die zwei Gruppen innerhalb der Familie miteinander, so sehen wir, daß in einer patriarchalen Gesellschaft die kindlichen Eifersüchteleien und die späteren sozialen Aufgaben in das Verhältnis von Vater und Sohn außer der gegenseitigen Zuneigung auch ein gewisses Maß von Groll uud Abneigung bringen. Anderseits hinterläßt die in früher Kindheit eintretende Trennung von Mutter und Sohn ein tiefes unbefriedigtes Verlangen, welches sich später, beim Hinzutreten sexueller Interessen, in der Erinnerung mit dem neu entstandenen körperlichen Wünschen vermischt, häufig einen neurotischen Charakter annimmt und in Träumen und anderen Phantasien an die Oberfläche kommt. Bei den Melanesiern gibt es keine Reibung zwischen Vater und Sohn und das ganze kindliche Verlangen nach der Mutter kann sich schrittweise auf natürliche Art und ohne Hemmungen ausleben. Die Ambivalenz von Ehrfurcht und Abneigung zeigt sich gegenüber dem Bruder der Mutter, während die sexuellen Beziehungen, die aus verdrängten Inzestversuchungen hervorgehen, sich nur gegenüber der Schwester ausbilden können. Wenn wir auf jede der beiden Gesellschaftsformen eine kurze, wenn auch etwas rohe Formel anwenden, so können wir sagen, daß sich im Ödipus-Komplex der verdrängte Wunsch findet, den Vater zu töten und die Mutter zu heiraten, während bei den Trobriandinsulanern mit ihrer matrilinearen Gesellschaftsform der Wunsch darin besteht, die Schwester zu heiraten und den Bruder der Mutter zu töten.

*

Damit haben wir die Resultate unserer eingehenden Forschung zusammengefaßt und eine Antwort auf die erste Frage gegeben, die wir zu Beginn aufgerollt haben, d. h. wir haben erforscht, wie sich der Kernkomplex mit der Konstitution der Familie wandelt und wie er von einigen Zügen des Familienlebens und der sexuellen Moral abhängt.

Wir schulden der Psychoanalyse die Entdeckung, daß es in unserer Gesellschaft eine typische Gefühlsgruppierung gibt und die teilweise, vor allem auf der Sexualität beruhende Erklärung, weshalb ein solcher Komplex existieren muß. In den vorangehenden Seiten konnten wir den Umriß des Kernkomplexes einer anderen Gesellschaftsform, einer matrilinearen geben, ein Komplextypus, mit dem man sich bisher nicht befaßt hat. Wir haben gefunden, daß dieser Komplex sich von dem patriarchalen wesentlich unterscheidet und haben gezeigt, warum er sich unterscheiden muß und welche sozialen Kräfte dies bewirken. Wir haben unseren Vergleich auf breitester Grundlage gezogen und, ohne die sexuellen Faktoren zu vernachlässigen, systematisch auch die anderen Elemente einbezogen. Das Resultat ist wichtig, den man hat bis jetzt nie vermutet, daß es einen anderen Typus des Kernkomplexes geben könnte. Durch meine Analyse habe ich festgestellt, daß Freuds Theorien der menschlichen Psychologie nicht nur in rohen Zügen entsprechen, sondern daß sie sich eng den Wandlungen anschließen, die die verschiedenen Grundlagen der Gesellschaft in der menschlichen Natur hervorbringen. Mit anderen Worten ich habe die tiefgehende Beziehung zwischen einem Gesellschaftstypus und seinem Kernkomplex aufgezeigt. Während dies nun eine bemerkenswerte Bestätigung des Hauptinhaltes der Freudschen Psychologie ist, dürfte es uns doch zwingen einige ihrer Einzelheiten zu modifizieren, oder besser gesagt, einige ihrer Formen dehnbarer zu gestalten. Um mich konkret auszudrücken: es scheint notwendig, die Wechselbeziehung biologischer und sozialer Einflüsse systematischer zu untersuchen, nicht überall die Existenz des Ödipus-Komplexes zu behaupten, sondern jeden Kulturtypus zu studieren und den besonderen Komplex festzustellen, der zu ihm gehört.

Es würde nun noch übrig bleiben, zu der Erforschung der zweiten Frage überzugehen, die ich im ersten Abschnitt dieses Aufsatzes gestellt habe, nämlich zu prüfen, ob der matrilineare Komplex, der in seiner Entstehung und seinem Wesen so verschieden vom Ödipus-Komplex ist, auch auf Überlieferung und soziale Organisation einen verschiedenen Einfluß ausübt, d. h. ob er diesem ein spezifisch matrilineares Gepräge gibt. Die Be-

handlung dieser Frage muß einer späteren Arbeit vorbehalten bleiben. In dieser vollständigen Darstellung meiner psychoanalytischen Resultate werde ich zeigen können, daß sich sowohl im sozialen Leben als auch im Folklore unserer Primitiven ihre spezifischen Verdrängungen in einer Art äußern, die nicht mißverstanden werden kann. Wann immer die Leidenschaften, die für gewöhnlich durch strenge Tabus, Bräuche und gesetzliche Strafen in überlieferten Grenzen gehalten werden, in Verbrechen, Perversionen oder Verirrungen oder auch in einem jener dramatischen Vorfälle durchbrechen, die von Zeit zu Zeit das Leben einer primitiven Gemeinschaft erschüttern, dann enthüllen diese Leidenschaften den Haß gegen den Bruder der Mutter oder Inzestwünsche gegen die Schwester. Auch das Folklore dieser Melanesier spiegelt den matrilinearen Komplex wider. Die Prüfung von Mythus, Märchen und Legende ebenso wie die der Magie wird uns zeigen, daß der verdrängte Haß gegen den Mutterbruder, der für gewöhnlich durch konventionelle Ehrfurcht und Gemeinschaftsgefühl verborgen wird, in diesen Erzählungen, die nach dem Muster von Tagträumen aufgebaut und von unterdrückten Wünschen diktiert werden, seinen Durchbruch findet.

Besonders interessant ist der Liebeszauber dieser Primitiven und die damit verbundene Mythologie. Alle geschlechtliche Anziehung, alle Macht der Verführung hat ihrer Ansicht nach in dem Liebeszauber ihren Sitz. Dieser Zauber aber beruht nach der Ansicht unseres Stammes in einem dramatischen Vorfall der Vergangenheit, den ein seltsamer Mythus von Geschwisterinzest berichtet.

So kann die Behauptung, die wir durch die Beschreibung der sozialen Beziehungen innerhalb der Familie und durch eine Analyse der Verwandtschaftsverhältnisse gestützt haben, auch unabhängig davon bewiesen werden: nämlich durch Erforschung der Kultur dieser melanesischen Eingeborenen.

Zur Rolle der Frau in der Entwicklung der menschlichen Gesellschaft

Eine vorläufige Mitteilung[1]

Von Beata Rank (Wien)

I

Bei der Lektüre von Freuds „Massenpsychologie und Ich-Analyse" fiel es mir auf, daß der Autor die Massenbildung sowie das Verhältnis der Masse zu ihrem Führer vom Standpunkte des Mannes bespricht und erläutert und nur zum Schlusse bemerkt (S. 135): „Auch wo sich Massen bilden, die aus Männern und Weibern gemischt sind, spielt der Geschlechtsunterschied keine Rolle. Es hat keinen Sinn zu fragen, ob die Libido, welche die Massen zusammenhält, homosexueller oder heterosexueller Natur ist, denn sie ist nicht nach den Geschlechtern differenziert und sieht insbesondere von den Zielen der Genitalorganisation der Libido völlig ab." Nun drängte sich mir die Frage auf, ob denn eine weibliche Masse — ich habe ursprünglich an die Weibermassen der französischen Revolution

---

1) Die hier folgenden Ausführungen — die am 30. Mai 1923 in der „Wiener Psychoanalytischen Vereinigung" vorgetragen wurden — sind einer größeren Arbeit entnommen, stellen sozusagen nur ihr Gerüst dar, und sollen bloß den Gedankengang aufzeigen, auf dem die Ausarbeitung meines Themas beruht. Die ganze Arbeit zerfällt eigentlich in drei Abschnitte: *a)* Die Frau in mythischer Überlieferung, *b)* bei den Naturvölkern, *c)* in der Geschichte. Im vorliegenden Aufsatz ist nur der chronologisch an erster Stelle stehende Teil berücksichtigt worden, der, da er ursprünglich nur als Vortrag im intimen Rahmen gedacht war, einer gewissen Abrundung, wenn auch unvollkommen, bedurfte.

Damit sollen eventuelle Einwände bezüglich der Darstellung vorweggenommen werden.

gedacht — denselben psychologischen Gesetzen und Mechanismen unterliegt, wie die durch Freud beschriebene und zur Gänze erklärte Männermasse.

Für mich stand es fest, daß diese Weibergemeinschaften tatsächlich im Sinne Freuds „Massen“ bildeten, mit all ihren Merkmalen und Eigenschaften, und nicht nur einen Haufen Menschen, der noch keine Masse ergibt. Bei Betrachtung dieser Weibermassen sowie der einzelnen Frauengestalten der französischen Revolution trat eine besonders auffallende und zum Nachdenken zwingende Eigenheit hervor: die besondere Blutrünstigkeit des Weibes — ihre Kampfeslust, ihr Mut, ihre vielgepriesene Mannesähnlichkeit — und die eigentliche Rolle als Anstifterin: einerseits aktiv, wie z. B. die jugendliche Louison Chabry, die Führerin des ersten Aufstandes (6. Oktober 1789), die Théroigne de Méricourt, genannt die Lütticher Amazone oder auch Pallas Athene, Charlotte Corday; anderseits aber durch Beeinflussung in politischen Salons: Mm. de Staël, Mm. Roland u. a. Und da kam mir wieder ein Satz Freuds in den Sinn (l. c. S. 126): „In der lügenhaften Umdichtung der Urzeit wurde das Weib, das der Kampfpreis und die Verlockung des Mordes gewesen war, wahrscheinlich zur Verführerin und Anstifterin der Untat.“ Dies wurde so der Ausgangspunkt meiner Betrachtungen, die sich alsbald dem Mutterrecht und der Weiberherrschaft zuwandten.

Ich weiß nicht, inwieweit ein jeder von Ihnen über Mutterrecht orientiert ist und besonders ob Sie es als eine geschichtliche Tatsache anerkennen oder nicht. Es liegt auch nicht in meiner Absicht, es historisch beweisen zu wollen, denn meine Arbeit will sich bloß darauf beschränken, auf Grund individualpsychologischer Einsichten — wie wir es von Freud gelernt haben — auf Entwicklungsgeschichtliches ein Licht zu werfen.

Jedoch erst Freuds Formulierungen in „Das Ich und das Es“ verdanke ich den Fortgang meiner Arbeit, mit der ich mich schon seit längerem beschäftigte, d. h. seit Erscheinen der Massenpsychologie (1921). Überprüfen wir einmal an der Hand von Freuds letzter Darstellung den Entwicklungsgang des Kindes, d. h. sein Verhältnis zu Mutter und Vater. Für den Säugling und auch für das Kleinkind (bis zu einer gewissen Entwicklungsgrenze) existiert eigentlich nur die Mutter, welche es geboren, genährt und gepflegt hat. Ihr gehört der erste Blick, der erste Schrei, das erste Erkennungszeichen und der erste Liebesbeweis. Von der nahrung- und lustspendenden Mutterbrust her nimmt es die erste Identifizierung, und da uranfänglich in der primitiven oralen Phase des Individuums Objekt-

besetzung und Identifizierung nicht zu unterscheiden sind, wie **Freud** (l. c. S. 32) ausführt, so ist auch die Mutter das erste Objekt für beide Geschlechter, was man mit der ursprünglichen Bisexualität des Kindes wohl in Einklang bringen könnte.[1] Der Identifizierungsprozeß mit seiner oralen Vorbedingung birgt das Fundament der Ambivalenz in sich, denn indem man sich mit jemandem identifiziert, schafft man ihn weg: das identifizierte Objekt ist kein Objekt mehr, es wird introjiziert, wird zum Identifizierenden selbst, zu einem Teil seines Ich, oder wie wir nach der letzten Studie **Freuds** sagen können: „zum Über-Ich". Und es vollzieht sich (nach **Freud**) die Umsetzung einer erotischen Objektwahl in eine Ich-Veränderung. Das Ich bekommt die Züge des Objekts und kann so gegenüber dem Es, welches **Freud** als das große Reservoir der Libido betrachtet, ein Liebesobjekt ersetzen (l. c. S. 34). **Freud** sagt auch in der zitierten Arbeit: „Vielleicht ist diese Identifizierung überhaupt die Bedingung, unter der das Es seine Objekte aufgibt. Jedenfalls ist der Vorgang, zumal in frühen Entwicklungsphasen, ein sehr häufiger und kann die Auffassung ermöglichen, daß der Charakter des Ichs ein Niederschlag der aufgegebenen Objektbesetzungen ist, die Geschichte dieser Objektwahlen enthält". (S. 33.) Verfolgen wir nun die Entwicklung des Kindes weiter, so sehen wir folgendes Bild: (Ich nehme als erstes Beispiel das Mädchen, da die Entwicklung des Knaben in **Freuds** meisterhafter Darstellung bereits volle Würdigung gefunden hat.) Die normale Libido des Mädchens strömt, unterstützt durch die primäre Identifizierung mit der Mutter, zum Vater hinüber, der so zum Liebesobjekt erhoben wird, während die Mutter nun als störend, als Rivalin empfunden wird, es entwickelt sich ihr gegenüber Haß und so entsteht der von **Freud** jetzt so benannte „positive" Ödipus-Komplex. Wird das Mädchen aber durch den Vater enttäuscht, der ihr nicht so viel Liebe, wie es erwartet und selbst bereit hatte, darbringt, so entsteht eine Flucht vor der erotischen Libido, die von dem unbewußten Schuldgefühl der Mutter gegenüber noch gespeist wird: das Mädchen vollzieht neuerlich eine Identifizierung nach dem Mechanismus des Verlustersetzens durch Einver-

1) **Freud** sagt darüber („Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie", S. 70): „Als die anfänglichste Sexualbefriedigung noch mit der Nahrungsaufnahme verbunden war, hatte der Sexualtrieb ein Sexualobjekt außerhalb des eigenen Körpers, in der Mutterbrust"; und („Zur Einführung des Narzißmus". Kl. Schr. z. Neur. II, S. 94): „Personen, welche mit der Ernährung, Pflege, dem Schutz des Kindes zu tun haben, werden zu den ersten Sexualobjekten, also zunächst die Mutter oder ihr Ersatz." Vgl. auch Otto **Rank**: Das Trauma der Geburt, 1924, dessen gewichtige Ergebnisse hier noch nicht verwertet wurden.

leibung ins Ich, wo es als Ich-Ideal weiter wirkt. Mögen dann die weiteren Schicksale mit sich bringen, daß das Es gezwungen ist, Objektbesetzungen aufzugeben und im Wege der Identifizierung zu erledigen, d. h. zu sublimieren, diese erste aus enttäuschter Liebe und aus Trotz gegen sie geformte Identifizierung gibt dem Ich Charakter und Gepräge, überlagert und überschattet die primäre Mutteridentifizierung, die aber, einmal aus dem Schutt ausgegraben, ihre volle Lebenskraft entfaltet. Diese starke Vateridentifizierung — die möglicherweise in der Pubertät einen neuen Zuschuß bekommt — und von der der weibliche Kastrationskomplex,[1] sowie die weibliche Homosexualität[2] ihren Ausgang nimmt, tritt in extremer Weise nur in pathologischen Fällen auf. Der normale Ausgang der Ödipuseinstellung bringt gewöhnlich eine Verstärkung der primären Mutteridentifizierung, eine Betonung der weiblichen Rolle, wobei das Vater-Objekt durch Imagines ersetzt wird.

Welche Entwicklung durchläuft der Knabe? Hören wir, was Freud (l. c. S. 36) darüber sagt: „Ganz frühzeitig entwickelt es [gemeint ist das männliche Kind] für die Mutter eine Objektbesetzung, die von der Mutterbrust ihren Ausgang nimmt und das vorbildliche Beispiel einer Objektwahl nach dem Anlehnungstypus zeigt. Des Vaters bemächtigt sich der Knabe durch Identifizierung. Die beiden Beziehungen gehen eine Weile nebeneinander, bis durch die Verstärkung der sexuellen Wünsche nach der Mutter und die Wahrnehmung, daß der Vater diesen Wünschen ein Hindernis ist, der Ödipus-Komplex entsteht." Hiezu möchte ich einiges bemerken: Ich glaube, gleichzeitig mit der Objektbesetzung und derselben Quelle entspringt auch beim Knaben die primäre Identifizierung mit der Mutter. Diese Identifizierung ist bedingt durch die Gemeinsamkeit der Substanz, das Verweilen im Mutterschoß und wird durch die nahrungsspendende Mutterbrust noch gefestigt. Der kleine Knabe wäre nun ganz glücklich — wie es vielleicht der erste Sohn der Urmutter war — wenn es den Vater nicht gäbe, der als Störenfried empfunden wird. Diese Tatsachen zu mildern ist gänzlich Sache der Libidoregulierung, wobei die Identifizierung der treibende und halbwegs Frieden stiftende Motor ist, dem noch die konstitutionelle Bisexualität zu Hilfe kommt. Hier zweigt einerseits die durch Identifizierung mit der Mutter auf Bisexualität basierte zärtlich-feminine

---

1) Vgl. Karen Horney: Zur Genese des weiblichen Kastrationskomplexes, Int. Zschr. f. Psa. IX (1923).

2) Siehe O. Rank: Perversion und Neurose. Int. Zschr. f. Psa. VIII (1922).

Einstellung zum Vater ab,[1] anderseits die aus dem Wunsch „wäre ich so groß und stark wie du" hervorgehende Identifizierung mit dem Vater, die gleichbedeutend ist mit dem Absetzen des Vaters als Liebesobjekt, denn der Knabe wird selbst zum Vater. In seinem Ich setzt sich sein Niederschlag in der Gestalt eines Ich-Ideals fest, während die Mutter als Liebesobjekt thront, bis sie durch Imagines abgelöst wird, falls die Stimmung inzwischen nicht getrübt wird durch Geschwisterrivalisation, Mahnsignale des Vaters (Ich-Ideals), die nicht selten zur Umkehrung des Verhältnisses zwingen, wobei die Mutter durch die Vaterobjektbesetzung ersetzt wird, mit dem ganzen Zirkel der Identifizierungen, die scheinbar den einzig gangbaren Weg darstellen.

Fasse ich das Gesagte zusammen, so ergibt sich, daß die Mutteridentifizierung die primäre ist, wobei sie als solche nicht ins Ich aufgenommen wird, da das Ich zu dieser Zeit noch sehr schwach entwickelt ist; vielmehr bedingt sie das, was ich das Es-Ideal nennen möchte, welches noch keine Geschlechter, nur das Geschlecht kennt. Die Mutteridentifizierung, die wie erwähnt, mit der primären Objektbesetzung zusammenfällt, wird somit nicht erledigt, sondern wirkt als eine nie stillbare Muttersehnsucht im Unbewußten, oder richtiger gesagt im Es, und legt so den Grundstein zur Verdrängung. Die Vateridentifizierung hingegen ist eine spätere Erscheinung, wenngleich sie als erste den Weg übers Ich nimmt, das Fundament der Ich-Idealbildung schafft und somit die erste Sublimierungstat des Individuums ist.[2]

Wenn wir so das Verhältnis des Kindes zu seinen Eltern dargestellt und die bedeutende Rolle der Mutter hervorgehoben haben, wagen wir es auch, den Gedanken auszusprechen, daß die Mutter auch in der Entwicklung der Menschheit, besonders in ihrer Säuglings- und Kleinkinderzeit, die Schützende und Führende war.

Schenken wir nun der Masse und ihrer Stellung zum Führer einige Aufmerksamkeit und vergegenwärtigen wir uns das Bild, das uns Freud von ihr entworfen hat. Er sagt zusammenfassend:[3] „Eine solche primäre Masse ist eine Anzahl von Individuen, die ein und dasselbe Objekt an die Stelle ihres Ich-Ideals gesetzt und sich infolgedessen in ihrem Ich mit-

1) Vgl. Freud: Das Ich und das Es.

2) Vgl. E. Lorenz: Der politische Mythus (S. 90), der den Begriff „das psychische Integral" schafft und aus diesem die physisch bedingte Identität mit der Mutter, die der Identifizierung mit dem Vater vorangeht, ableitet.

3) Massenpsychologie und Ich-Analyse, S. 87.

einander identifiziert haben.“ Und im weiteren erscheint dem Autor die Masse als ein Wiederaufleben der Urhorde und ihr Führer (das Massenideal e. i.) als der gefürchtete Urvater (S. 102 bis 111). Wie bringen wir nun unsere früheren Ausführungen damit in Einklang? Setzen wir die Masse dem Kinde gleich — denn sie ist aus Individuen gebildet, die sich miteinander identifiziert haben, und dadurch zu einem Gebilde, zu einem Wesen wurden (man spricht auch gewöhnlich von einer Masse: eine Seele und ein Geist), denn identifizieren heißt ja nichts anderes als mit dem Identifizierten zu verschmelzen, aus Vielheit eine Einheit entstehen lassen. Ist nun die Masse das Kind, so repräsentiert der Führer den Vater, der, wie wir gezeigt haben, als Ich-Ideal im Kind aufgerichtet wird. Die Frau = Mutter kann nie primär Ich-Ideal werden, denn sie ist als zu stark libidinös besetzt ins Es verdrängt worden. Der Mutter gegenüber würde die Masse nur als hilfebedürftiges, ewig unmündiges Kind dastehen, welches zwar die volle Befriedigung genießt, aber auf der niedrigsten infantilen Stufe stecken bleibt. Auch das bewundernde und Schutz verlangende Aufblicken zum Führer—Vater, drückt das Verhältnis Kind = Eltern aus, doch mit dem Unterschiede, daß infolge der Vateridentifizierung die Idealbildung, das Bestreben der Masse, dem Vater möglichst ähnlich zu sein, ein Fortentwickeln, d. h. einen Fortschritt bedeutet. Gelangt dabei das Weib zur Führung oder ergreift sie die Zügel, so trägt sie bereits alle Züge des Mannes, vielleicht noch schärfer unterstrichen, denn nur indem sie ihre mütterlichen Züge ablegt und durch die Identifizierung mit dem Mann seine Eigenschaften annimmt, kann sie als Führerin im Sinne der Masse walten, durch eine Kreuzung der Identifizierungen als Ich-Ideal aufgestellt werden.

Daher verstehen wir es auch, daß uns die Mythen, aus denen die Spuren der Weiberherrschaft zu ersehen sind, statt des Bildes einer milden sorgenden Mutter von den wilden kriegerischen Amazonen erzählen, die erst vor einem Mann = Helden ihre Waffen strecken. Auch die Frauen der gynaikokratischen Stämme der Primitiven zeigen nur eine verzerrte Maske der Weiblichkeit und erinnern lebhaft an die blutrünstigen Mänaden der französischen Revolution.

II

Nach dieser Vorbemerkung wollen wir nun das Material selbst sprechen lassen. Erst in der Mitte des vorigen Jahrhunderts erschienen die ersten Arbeiten, die das Thema: Die Frau in der Entwicklung der menschlichen

Gesellschaft behandelten. Lewis Henry Morgan und Mac Lennan (der Entdecker und Erforscher des Totemismus) verfechten die Theorie, das Matriarchat wäre die ursprüngliche Form der menschlichen Gesellschaft. Mac Lennan[1] kommt zu diesem Schluß aus der Erwägung, daß ursprünglich keine feste Bindung zwischen Mann und Frau bestand, daß also ein Zustand herrschte, den er — übrigens auch Bachofen — als „Hetärismus“ bezeichnet. In diesen Zeiten war es also unsicher, wer der Vater des Kindes sei, hingegen konnte kein Zweifel an der Mutterschaft herrschen, nur so konnte die erste Form der Familie entstehen, die auf dem Verhältnis der Mutter zum Kind basierte.[2]

Die gleichzeitig, aber unabhängig davon erschienenen Untersuchungen Bachofens[3] über das Mutterrecht sind das bedeutsamste Werk über dieses Thema. Mutterrecht ist für den Autor gleichbedeutend mit Weiberherrschaft und er versucht zu beweisen, daß die patriarchalische Familie eine spätere Erscheinung der menschlichen Ehe sei, der eine Periode vorangegangen sein müsse, in welcher die Frau (Mutter) eine zentrale Rolle gespielt hätte, die dann auf den Vater übergegangen sei. Den Anstoß zu seiner Theorie gab Bachofen eine Notiz bei Herodot (I, S. 173), der von den Lykiern, einem Volk in Kleinasien erzählt, daß sie sich nach ihren Müttern und nicht nach ihren Vätern benannten und auf die Frage nach ihrer Herkunft die Ahnenreihe ihrer Mutter aufzählten.

Wir wollen nun unsere Aufmerksamkeit den Ausführungen Bachofens zuwenden. Der Autor hebt in seiner Einleitung hervor, daß das Mutterrecht einer bestimmten Kulturperiode angehört und sich gynaikokratische Lebensformen bei jenen Stämmen zeigen, die älter als die Hellenen sind, also Lokrer, Leleger, Kearer, Ätoler, Pelasger, Kaukoner, Arkader, Minyer, Teleboer u. a. Mutterrecht ist das stofflich leibliche Gesetz, denn „auf den tiefsten, düstersten Stufen des menschlichen Daseins bildet die Liebe, welche die Mutter mit den Geburten ihres Leibes verbindet, den Lichtpunkt des Lebens“. Als besondere Kennzeichen der gynaikokratischen Periode zählt er den Vorzug des Linken und das Prinzipat der Nacht (über den aus ihrem Mutterschoß hervorgehenden Tag), die kultliche Auszeichnung des Mondes vor der Sonne, der empfangenden Erde vor dem gefürchteten Meere auf.

1) Primitive Marriage, 1865. Studies in ancient history 1876. (Zitiert nach Lönborg: Der Klan, Jena 1921.)
2) Primitive Society (zitiert nach Lönborg l. c.).
3) Bachofen: Das Mutterrecht. Basel 1861.

Die kultlich-mysteriöse Bedeutung der Mutter ist die ursprünglichere, vorherrschendere, die zivile, rechtliche die Konsequenz (XV). Er sagt unter anderem, indem er der Mutter in höchsten Worten gedenkt: „In der Pflege der Leibesfrucht lernt das Weib früher als der Mann seine liebende Sorge über die Grenzen des eigenen Ich auf andere Wesen erstrecken und alle Erfindungsgabe, die sein Geist besitzt, auf die Erhaltung und Verschönerung des fremden Daseins richten."

Aber in den von ihm herangezogenen Mythen sehen wir immer den Mann mit einem Weib = Ungeheuer kämpfen und es besiegen. Immer sind es die männerfeindlichen und männergleichen Amazonen (wie es der Name selbst besagt), die der Mann = Heros besiegt und somit die Weiberherrschaft bricht, eine neue Phase in der Entwicklung beginnend. Bachofen selbst nennt Amazonentum höchste Ausartung der Gynaikokratie und sieht in diesem Überspannen der Macht des Weibes ihr Untergehen. Merkwürdigerweise sind uns die wenigsten Mythen bekannt oder von Bachofen mitgeteilt worden, die eigentlich das Mutterrecht, oder besser gesagt, das *ius naturale* behandeln, d. h. die natürliche Vorherrschaft der Frau, die auf dem Verhältnis der sorgenden, nährenden und beschützenden Mutter basiert. Erst der siegende Held macht eine der Amazonen, gewöhnlich die Führerin, die ihre Schwestern somit verrät, zum mütterlichen Weibe, und legt so den ersten Stein zur Gründung einer Ehe, deren Kinder nach Bachofens Bezeichnung „echte Geburten" sind, d. h. außer der gebärenden Mutter noch den Vater als Zeugen nennen — und zwar je nach dem Fortschritt der männlichen Entwicklung an erster oder zweiter Stelle. Hier beginnt nach Bachofens Terminologie das von ihm so genannte „lunarische Prinzip", das noch unter dem Zeichen des Weibes steht, und wo eigentlich das Mutterrecht, das *ius civile* seine Wurzel faßt, im Gegensatz zum *ius naturale*, das ihm vorangegangen war und sich auf das tellurische, chthonische Prinzip stützte, das nur die gebärende Mutter, nur den Mutterschoß der Erde anerkannte, aus dem alles Leben hervorquoll. Den schönsten und schlagendsten Beweis für Bachofens Theorie liefert vielleicht Ägypten, das heilige Nilland, von dem Plutarch sagt: „Das alljährlich von dem Strome überschwemmte Land erscheint als der Mutterleib, der Fluß selbst als der Sitz der befruchtenden männlichen Kraft, das Austreten des Wassers als der Akt der Begattung beider Potenzen. Wie des Mannes Same von dem Weibe aufgenommen wird, so verliert sich des Stromes Flut in der Erde Schoß, welche sie in sich aufnimmt und mit ihr den Keim der Befruchtung erhält . . ." Isis, die Mutter ist das Fruchtland selbst;

der männliche Strom Osiris, dessen Scham die Gewässer mit sich fortwälzen.[1]

Isis Vorrang vor Osiris wurde von mehreren alten Autoren hervorgehoben, so von Diodor, der eine Entzifferung einer Säuleninschrift mitteilt, die folgendermaßen lautet: „Ich bin Isis die Königin des ganzen Landes. Ich bin die Schwester und Gemahlin des Königs Osiris. Ich bin die Mutter des Königs Horus.“ Auch Herodot hebt Isis Vorzug hervor, sowie die besondere Stellung der Frau. Hievon leitet Bachofen den Gedanken ab, daß Ägypten, das typische Land der Gynaikokratie, seine Bildung auf dem Mutterkult, auf Isis' Vorrang vor Osiris gegründet habe (XVI) und bemerkt weiter: „Das Weib ist das Primäre, Erste, der Mann steht zu ihm im Sohnesverhältnis. Isis überragt Osiris wie die Mutter den Sohn. Osiris wird auch von manchen als Hysiris, d. h. *sis* = Sohn gedeutet.“

Wenn auch aus den geschichtlichen Überlieferungen hervorgeht, daß die Könige in Ägypten wenigstens nominell die Herrschaft geführt haben (sie nennen bloß 5 Königinnen, die eigentlich als Regentinnen zu betrachten sind, da sie nur in Ermanglung eines Königs und meistens nach gewaltsamer Beseitigung oder Mord desselben die Herrschaft übernehmen), so liegen zahlreiche Anzeichen und Beweise dafür vor, daß die Frau, die Königin, den entscheidenden Einfluß hatte und an der Regierung mitbeteiligt war. Bezeichnend dafür ist die Sitte, den König in Verbindung mit seiner Gemahlin zu nennen und abzubilden; öfters erscheint der Name der Gattin an erster Stelle. Auch die Bevorzugung des Mutternamens; so nennt sich Oskaron Sohn der Göttin Bapt, oder Sohn der Isis u. a. Diodor faßt (nach Bachofen, S. 114) die Königinnenverehrung in folgende Worte: Die Regierung kehrt zu der weiblichen Urmacht zurück. Führt der König zu Lebzeiten die Regierung, die ihm vom Weibe stammt, wie sein Leben, so zeigt sich der Königin überragende Macht darin, daß sie nun die ihres Mannes Händen entgleitenden Zügel selbst ergreift, und kraft der Urmacht ihres Geschlechtes, mit der Hoheit matronaler Würde, als königliche Mutter in den entscheidenden Augenblicken wieder selbst handelnd hervortritt.

Daß diese — nach Bachofen in der Isisreligion wurzelnden — Anschauungen über die Stellung der Frau im allgemeinen und zum Königsthron im besonderen ihren Einfluß bis in die späteren Kulturperioden nicht eingebüßt haben, zeigt die Geschichte der Ptolemäer-Dynastie. Bachofen zitiert nach Müller (Fr. 3, 719 ff.), der seine Angaben auf Eusebische

1) Zitiert nach Bachofen.

Exzerpten stützt: „Durch die Mutter wird Ptolemäus Soter zum Thron erhoben und wieder gestürzt. Mit der Mutter vereint, führt alsdann der jüngere Sohn Alexander die Herrschaft". (Fr. 3, S. 721.) — Cleopatra, des achten Ptolemäus Tochter, heiratet ihres Vaters jüngeren Bruder, verwaltet nach des Vaters Tod sechs Monate die Regierung und verbindet sich dann mit ihrem Stiefsohn, der gegen ihren Willen die Gewalt an sich reißt (Fr. 4, S. 722). Bald nachher erscheinen Cleopatra-Tiryphaena und ihre Schwester Berenike, die während der Abwesenheit ihres Vaters Ptolemäus IX. das Reich an sich reißen. (Fr. 6, S. 723.) Endlich aber tritt die Nachkommenschaft des Dionysos Antetes auf. Von den vier Kindern erhält erst der ältere Sohn Ptolemäus, mit der älteren Schwester, der berühmten Cleopatra verbunden, das Reich. Nach dem Tode des älteren Ptolemäus wird der jüngere Bruder Ptolemäus von Cäsar mit Cleopatra verbunden und vereint mit ihr zur Regierung erhoben. Nach dem Morde des Brudergemahls herrscht das Weib allein. (Fr. 7, 8, 9, S. 724.) Über das Tyrannenweib Cleopatra sowie ihr Verhältnis zu Antonius erübrigt es sich hier, Näheres mitzuteilen. Hervorzuheben wäre, daß sie sich, wie Dio mitteilt, dem Volke im Isisgewand zeigte. Bachofen sieht in ihr die strengste Verwirklichung des altägyptischen Rechtes. Sie erscheint ihm „als die wahre Isis, die in ihres Gemahls Abwesenheit das Reich regiert, nach seinem Tode die Mörder straft und zuletzt die Macht auf Horus überträgt". (S. 115). Cleopatras herrschsüchtige, kriegerische Gestalt trägt noch viele gemeinsame Züge mit den Gestalten der mythischen Überlieferung, den Amazonen, die einen harten Kampf mit dem Mann = Heros führen, ehe sie ihm die Herrschaft und ihre Liebe überlassen.

Ich wähle einige dieser Mythen aus der Überfülle des von Bachofen mitgeteilten Materials, wobei ich nur die wohlbekannten und typischen hervorhebe. Selbstverständlich teile ich nur denjenigen Teil der Mythe mit, der auf unser Thema Bezug hat. Nach Diodor (Fr. 4, 16, 2, 8) eröffnet der Kampf des Theseus mit den Amazonen die Geschichte Athens. Es ist der erste Akt in jenem Kampfe, den Asien mit Europa führt, und der eigentlich die Geschichte Griechenlands bildet. Es existieren einige Darstellungen dieses Kampfes, so z. B. die Dareiosvase, welche im bourbonischen Museum aufbewahrt wird. An dem noch erhaltenen Tempel, den die Tradition Theseus beilegt, ist der Amazonenkampf Gegenstand der Metopenplastik. Der Mythus selbst hat einige Versionen, nach der einen dringt das Weiberheer, an demselben Tage, an dem die Athener Apollos Fest feiern, in das Land ein. Unter apollinischem Rufe greift Theseus die

Weiber an, doch hier wird die Auflösung des Kampfes zu freundlicher Vereinigung angedeutet, wofür nach Plutarch schon die Sage von Horkomosium (d. h. Eidvergleichstätte) Beweis erbringt.[1] Die Sage von Antiope erhellt uns aber erst richtig den Mythus. Von Antiope wird erzählt, daß sie aus Liebe zu Theseus ihre Heimat Themiscyra verrät. Nur durch Antiopes Beistand vermag der Held die Stadt zu gewinnen. Plutarch, Thes. 27, erzählt nach Pausanias 1, 2, 2, daß Antiope zu Athen tapfer an Theseus Seite kämpft, was einen Verrat an ihren Schwestern bedeutet, für welchen sie Molparia mit dem Tode bestraft. Aber Theseus rächt die Geliebte, sie ist es, die einen Waffenstillstand herbeiführt, die die verwundeten Schwestern in Pflege bringen läßt. Diesen Gegensatz zwischen ihrer amazonischen und wahrhaft weiblichen Natur versinnbildlichen manche Vasenbilder. Eines davon (Mon. dell. Inst. 4, 43) zeigt uns einerseits Antiope als Königin der Amazonen, zu ihren Füßen den Waffentanz, anderseits mit Theseus verbunden; den Übergang deutet Eros an, der sich der gestrengen Herrin nähert. Aus der männer- und ehefeindlichen Jungfrau wird sie zum Weib, zur Mutter, zur Hippolyta (l. c. S. 48). Theseus, der Besieger der Amazonen, begründet wie Romulus, den neuvereinigten Staat auf dem Prinzip des Vaterrechtes. Die Potestas des Mannes erscheint in Athen, wie in Rom, als Grundlage und Vorbedingung des staatlichen Imperiums (s. auch S. 507). Was Theseus für Athen, das ist für Lykien Bellerophon, von dem die Sage geht, daß er das Land befreit hatte von den Amazonen, die es gleichwie im übrigen Vorderasien aus Norden heimgesucht hatten. Er bekämpft auch Chimära, ein Ungeheuer, das auf einem Schiffe fuhr, dessen Vorderteil einen Löwen darstellte und am Hinterteil eine Schlange hatte, er tötete es, indem er es mit dem Pegasus verfolgte. Nach anderen Überlieferungen vertilgt er die weiblichen Kriegerinnen gänzlich, welche Tat ihm nicht geringer eingeschätzt wird als der Sieg über die Chimära und über das verwüstende Wildschwein. Im Gegensatz zu dieser Überlieferung stehen die plastischen Darstellungen, wo man den Bellerophon im Verein mit den Amazonen kämpfen sieht. So auf der großen Ruveser Vase des Karlsruher Museums: Sechs Amazonen vereinigen ihre Anstrengung mit Bellerophon, über dessen Haupt bereits der Siegeskranz erscheint (l. c. S. 7).

In Kult und Mythus eng mit Theseus verbunden erscheint in Attica Herakles, der als der unversöhnliche Gegner der Weiberherrschaft und

1) Das ganze — hier zitierte — mythische Material ist dem Bachofenschen Werke „Das Mutterrecht“ entnommen.

unermüdliche Bekämpfer des Amazonentums gerühmt wird. Seinen Kampf illustrieren vielfache Abbildungen der archaischen Kunst, wo er meist gegen ein ganzes Heer der Amazonen sein Schwert zieht, so z. B. die chalkidische Amphora im British Museum und attische Vasenbilder des älteren schwarzfigurigen Stiles (Mon. dell Inst. 12, 9).

Auf den attischen Vasen des fünften Jahrhunderts verschwindet die große Amazonenschlacht, nur in monumentalen Friesen nimmt sie eine bevorzugte Stellung ein. Hieher gehören die Darstellungen des Einzelkampfes von Herakles mit der Amazonenkönigin Hippolyta um die Erwerbung ihres Gürtels.[1] Eine andere Version, wonach Hippolyta den Gürtel freiwillig übergibt, um eine Schwester auszulösen, ist auf einer attischen Hydra dargestellt. (Arch. Zfg. 1856, Taf. 89, nach Roscher, S. 2226.)

Im lemnischen Mythus (Argonautensage), demzufolge alle Frauen ihre Männer dem Tode geweiht haben, nimmt Thoas eine bedeutende Stellung ein. Hypsipile, seine Gattin und Mutter, rettet ihn und verrät somit ihre lemnischen Schwestern, wird so aus der wilden, blutrünstigen Amazone zum liebenden schützenden Weibe, ähnlich wie Hypermnestra im Danaidenmythus, die den Lynkeus unter ihre schützenden Flügel nimmt, der dann in der blutigen Danaidenhochzeit verschont bleibt.

Auch Perseus wurde als der Bekämpfer und Besieger der Gorgonen und ihrer Königin Medusa, die die jüngste der Schwestern und allein unsterblich ist, gefeiert. Der Sage nach durchschnitt er der Medusa den Hals mit einem Schwerte, einer sichelartigen Waffe.

In allen diesen Mythen, die beliebig durch andere, analoge ergänzt werden können, sehen wir immer den Sonnenhelden, mit dem das Sohn-Vaterprinzip seinen Anfang nimmt, mit den Amazonen, die das extreme Weiberrecht repräsentieren, kämpfen, sie besiegen. Eine von ihnen aber verrät gewöhnlich ihre Schwestern, legt ihr Amazonentum ab und wird so zum Weib = Mutter (so die Antiope im Theseus-Mythus, die Hypsipile in der lemnischen Sage, die den Thoas schützt, wie auch die Hypermnestra der blutrünstigen Danaiden, die ihren Lynkeus vom Tode beschützt). Auch Bellerophon sehen wir im Kampf mit der Chimäre, unterstützt von Amazonen, wenn es auch mehrere sind.[2]

---

1) Die Bedeutung des Gürtels als Sexualsymbol erkennt schon Bachofen.

2) Um eventuellen Einwänden vorzubeugen, betone ich, daß ich nur die eine Deutung hervorhebe, bin mir dabei aber voll bewußt, daß jeder der von mir herangezogenen Mythen, mehrfacher Sinn und mehrfache Bedeutung zukommt.

Bachofen leitet von diesen Mythen den Gedanken ab, sie stellten den Kampf des Mutterrechtes (Amazonentum) mit dem Vaterrechte (Helden = Mann) [der hier vielleicht für viele Männer steht][1] dar, ebenso wie die vielen Frauen, die eine zu bekämpfende Frau darstellen. Das Amazonentum erkannte er selbst als eine Ausartung der Gynaikokratie, der eine frühere Periode mit rein mütterlichen Zügen vorangegangen war. Der Autor, der nur das Mutterrecht im allgemeinen beweisen will, versucht nicht den Übergang des rein mütterlichen, tellurischen Prinzips zu erklären. Wir wollen aber gerade diesem Zug unsere Aufmerksamkeit schenken und versuchen, ihn auf Grund vorher gewonnener Einsichten zu beleuchten. Wir haben angenommen, daß uranfänglich das Weib als Mutter alle Sorgen und Pflichten in bezug auf die ersten Menschenkinder übernahm, sie beschützte, ernährte und betreute, ebenso wie es noch heute jede Mutter mit ihren Kindern tut. Diesem seligen Zustand des Kindes entwuchs aber schließlich der Sohn, der durch die Pubertätsnot gedrängt, die Mutter im Kampfe bewältigte, und so zum Gatten und Vater wurde. Die schwer im Kampfe erworbenen Rechte gab er dann auch nicht her und beschützte eifersüchtig das Weib und später die Töchter, deren er sich auch bemächtigte. So sehen wir ihn dann als den Tyrannen, als den Vater der Urhorde, wie uns dies Freud in „Totem und Tabu" beschrieben hat. Wir wissen aus seiner Darstellung, daß die in der Abstinenz gehaltenen Brüder den Vater gemeinsam erschlugen, um zum Besitz der Frauen zu gelangen. Die Frau aber, endlich von der Gewalt des Vaters befreit, ergreift die Herrschaft[2] und genießt die wiedergewonnene Freiheit. Den Penis aber, dem sie unterlag, der sie zur Sklavin des Urvaters machte, nahm sie an sich, vielleicht tatsächlich, indem sie das Glied des Vaters kastrierte und ihrem Besitz einverleibte,[3] jedenfalls aber durch Identifizierung, die zugleich das Aufrichten des Vaterideals bedingte. Die durch Vateridentifizierung bedingte Stellung zur Horde ermöglichte ihr zeitweiliges Walten, denn nach dem Tode des Urvaters können die Männer nur ein Weib an die Spitze stellen, d. h. auf das Piedestal des Vater = Herrschers erheben.

1) Vgl. Otto Rank, Die Don Juan-Gestalt. Separatdruck 1924.

2) Diese Vermutung spricht schon Otto Rank in seiner Studie „Die Don Juan-Gestalt", l. c., aus, wie überhaupt das hier Folgende seinen Ausführungen teils entnommen wurde, teils sich an diese anlehnt.

3) Nach einem Bericht von Herodot fand man in Ägypten im Grabe einer Frau von hohem Range einen einbalsamierten Phallus von ungewöhnlicher Größe vor. Vgl. auch Rank: Matrone von Ephesus in: Der Künstler und andere Beiträge. 1925.

Dadurch entfernen sie sich selbst vom Liebesobjekt, indem sie gemeinsam auf dasselbe verzichten. Diese soziale, auf Sublimierung basierende Tat der Brüder entsteht auf dem Kompromißwege zwischen Es- und Ich-Ideal, und so ist auch das Wesen eine Kompromißbildung, ein Mannweib = Frau mit dem Penis. (In der sagenhaften Überlieferung wurde sie dann zu einem Ungeheuer aufgebauscht.)[1] Anderseits glimmt aber in den Söhnen das Verlangen, das Weib gefügig zu machen und selbst wie der Vater — dessen Ideal in jeder Brust glühte — Führer zu sein. Derjenige der Brüder = Söhne, dem es gelingt, das Weib zu bezwingen, sexuell zu bewältigen, ihre Männlichkeit niederzukämpfen, sie ihrer Autorität zu berauben, der, könnten wir sagen, überwindet ihre Vaterfixierung, erweckt in ihr das Weib, und macht sie sich somit gehörig, wird zu ihrem Gatten, und in weiterer Folge zum Vater.[2]

Wir sehen also, daß jede Vaterentwicklung über das Verhältnis Mutter = Sohn geht, aus dem dann der Vater erwächst, ganz entsprechend der individuellen Entwicklung, die sich bei jedem einzelnen Individuum wiederholt.

Amazonentum ist nicht eine Kontinuität der rein tellurischen Weiberherrschaft (dies behaupten wir im Gegensatz zu Bachofen, der Amazonentum als Folge der Weiberherrschaft ansieht), es ist vielmehr eine selbständige Erscheinungsform, die sich nicht an das rein mütterliche Prinzip anschließt, sondern an die tyrannische Vaterherrschaft. Nach der uranfäng-

1) Diese Einsicht liefert uns vielleicht ein wenig Verständnis für die „böse Mutter", die Hexen und die weiblichen Vampire.

2) Vgl. Bachofens Bemerkung: „In dem geschlechtlichen Umgang mit der Königin liegt der Beweis der Macht [er meint für den Usurpator], deren äußeres Zeichen das Diadem bildet. Wer der Königin, der Mutter der königlichen Kinder, beiwohnt, ist dadurch zum König erhoben." (S. 113). Diese Auffassung gewinnt er aus der Manethonschen Erzählung von den Brüdern Sethosis—Armais. Dem Bericht zufolge entsandte König Sethosis seinen Bruder Armais als Statthalter nach Ägypten und übertrug ihm die ganze Fülle der königlichen Gewalt, nur mit der einzigen Ausnahme, daß er nicht das Diadem tragen dürfe, und daß er sich der Königin, der Mutter der königlichen Kinder und aller Kebsweiber enthielte. „Armais aber widersetzte sich diesem Gebote, tat der Königin Gewalt an und wohnte den Kebsweibern ohne Scheu bei. Auf den Rat der Freunde nahm er auch das Diadem und erhob sich wider den Bruder." (S. 113.) Bachofen führt als Vergleich Absalons öffentliches Beiwohnen der Königin auf dem Dache seines Hauses an und deutet den Beischlaf des Phönix mit der Geliebten seines Vaters in gleicher Weise.

Vgl. auch die Tarquinius-Sage, in der es (nach Livius I, L. XI) heißt: Die höchste Gewalt in Rom wird der besitzen, der zuerst unter euch, o Jünglinge, der Mutter einen Kuß gibt. (Siehe E. Lorenz l. c.)

lichen Herrschaft der Mutter, die über die erste menschliche Familie, d. h. ihre Kinder herrschte, folgte die Urhorde des gestrengen Vaters, nach dessen Beseitigung die Frau wieder die Macht an sich reißt. Da ist sie aber nicht mehr nur das schützende mütterliche Wesen, sie hat inzwischen einen Entwicklungsgang zurückgelegt [Vateridentifizierung, mit der die Aufrichtung des Vaterideals zusammenfällt, mit dem dazugehörigen Penisneid, der aus dem Bewältigungskampf herrührt, „Tabu der Virginität“ und Haß] und ist so zum Prototyp der Frau mit dem Penis geworden, die sich jedesmal zwischen das alte Vaterrecht und die neue Sohnesherrschaft einschiebt, ähnlich wie in der individuellen Entwicklung.[1] Die Umwandlung der Mutter kommt auch den Anforderungen der Masse entgegen, da sie als Weib = Mutter nur Kampf und Unfrieden stiften würde, denn wie Freud sagt: „Das sexuelle Bedürfnis einigt nicht, es entzweit.“[2] Auch in dieser Stellung entfacht sie, wenn auch später — die Begierde und wird zum Kampfpreis der Brüder. Wir könnten aphoristisch sagen: Das Weib ist nicht nur das Subjekt der Masse, sie wird auch zum Objekt derselben.

Aus der Anbetung der gebärenden Weibesmutter entstanden die großen mütterlichen Gottheiten[3] Isis, Demeter, die mit dem Kult der Erde, die den Alten als das Symbol des ewig befruchteten Mutterschoßes erschien, eng verbunden sind, ferner die großen Liebesgöttinnen der späteren Periode, wie Astarte, Aphrodite, die noch in ihrem hetärischen Charakter eigentlich Vergötterungen der ewig gebärenden Mutter sind, die — der Wunscherfüllung gemäß — allen Liebe gewährt. Die von Freud („Massenpsychologie“) aufgestellte Götterreihe: Muttergottheit = Heros = Vatergott erscheint durch unsere Ausführungen bestätigt. In jedem Vaterkult sehen wir noch die Nachwirkung der mütterlichen Anbetung. Auch der Totemismus und das Totem selbst tragen außer den väterlichen Eigenschaften noch mütterliche Züge, ist ja doch das Tier, wie Rank in seinem „Mythus von der Geburt des Helden“ nachgewiesen hat, ebenso Muttersymbol (alle Helden werden von den Tieren gesäugt, wie es der typische Heldenroman zeigt.)[4]

1) Vgl. die früher mitgeteilte Geschichte der Ptolemäer-Dynastie.

2) Totem und Tabu S. 193.

3) Was Bachofen öfters hervorhebt.

4) Vgl. auch hiezu: Freud: Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben (Ges. Schriften Bd. VIII), wo das Pferd zugleich die schwangere Mutter und den gefürchteten Vater repräsentiert.

Die mütterliche Vererbung des Totem ist, wie Freud anführt, die ursprüngliche gewesen, die noch heute bei den primitiven Organisationen besteht (S. 190). Dies läßt die Vermutung zu, daß ursprünglich Totem auch mit Mutter identisch war. Der schützende Charakter des Totems spricht dafür und der Glaube der Mitglieder eines Totemstammes, sie stammten alle vom Totem selbst. Von hier aus wären vielleicht auch die Arunthamythen zu verstehen. Von den Aruntha erzählt Frazer (wie Freud in Totem und Tabu mitteilt), daß sie sich regelmäßig von ihrem Totem genährt haben, was Frazer zu der Annahme bewog, die Arunthastämme wären die primitivsten, die noch die ursprünglichen Sitten beibehalten hätten. Hieraus zieht er den Schluß, daß sich ursprünglich jeder Totemclan ohne Einschränkung von seinem Totem genährt habe. Freud aber erklärt im Gegenteil auf Grund Dürkheimscher und Langscher Arbeiten, die Arunthastämme waren die entwickeltsten Stämme Australiens und ihre Mythen seien als in die Vergangenheit projizierte Wunschphantasien zu verstehen. Fügen wir dem hinzu, daß diese Wunschphantasien tatsächlich auf ein reales, urzeitliches Erlebnis aufgebaut sind, so glauben wir zwischen der Frazerschen und Freudschen Deutung eine Brücke geschlagen zu haben, die beide verbindet. Diese Annahme wagen wir um so mehr, als bei der in allen Totemclans beibehaltenen feierlichen Totemmahlzeit alle Mitglieder vom Totem essen, welche Zeremonie das Band der Gemeinschaft, der Verwandtschaft zu dokumentieren und zu stärken versucht. Wie Freud in der zitierten Arbeit ausführt, ist die Stammesgemeinschaft *(kinship)* das Band, welches die primitivsten Gesellschaften vereinigt. *Kinship* bedeutet einen Anteil haben an einer gemeinsamen Substanz. Er sagt darüber wörtlich: „Es ist dann natürlich, daß sie nicht nur auf die Tatsache gegründet wird, daß man ein Teil von der Substanz seiner Mutter ist, von der man geboren und mit deren Milch man genährt wurde, sondern daß auch die Nahrung, die man späterhin genießt und durch die man seinen Körper erneuert, *kinship* erwerben und bestärken kann." Wir bemerken hiezu, daß diese Auffassung nur so entstehen konnte, daß das gefressene und diese Eigenschaften verleihende Objekt, der Mutter gleichgesetzt wurde, d. h. mit ihr identisch erschiene. Denn, wie wir anfangs bemerkt haben, ist das Identifizierungsphänomen aus dieser Beziehung zur Mutter zu verstehen. In weiterer Verfolgung des Gedankens erscheint auch das gefressene Vatertotem gleichzeitig als Mutter, wie dies auch Róheim in seinem Berliner Kongreßvortrag „Nach dem Tod des Urvaters" (Imago IX, 1) bemerkt. Es heißt dort:

„Der Vater, den sie, wie einst die Säuglinge die Mutter, gegessen hatten, war für sie zur zweiten Mutter geworden, von ihm wurden sie jetzt wiedergeboren."

Zum Schlusse möchte ich noch darauf hinweisen, daß die hier skizzierte Stellung der Frau in der Entwicklung der menschlichen Gesellschaft in der Sphinxfigur der Ödipus-Mythe zum Ausdruck kommt.

Ich gebe hier die Deutung, die mir Otto Rank zur Verfügung stellt: Nachdem Ödipus den König=Vater getötet hat, tritt ihm auf dem weiteren Wege nach Theben, dessen König zu werden ihm bestimmt ist, als Ersatz des eben getöteten Vaters, die mächtige verderbenbringende Mutterfigur in der Gestalt der Sphinx entgegen, die ja das in Ägypten zur höchsten Blüte gelangte Mutterrecht repräsentiert. Theben wird sozusagen in der mutterrechtlichen Übergangsform von der Vater- zur Sohnesherrschaft einstweilen von der Sphinx beherrscht und bewacht. Nach Überwindung des Vaters muß der Sohnesheld nun auch diesen Vaterersatz, d. h. die Männlichkeit der Mutter — die genau wie in der Individualentwicklung von der Identifizierung mit dem Vater herstammt — beseitigen, bevor er die Mutter in ihrer weiblichen und sexuellen Bedeutung gewinnen und selbst die Nachfolge des Vaters an Stelle der „männlichen Mutter" antreten kann.[1]

So zeigt also der Ödipus-Mythus in der Verknüpfung der Sphinxfigur mit dem typischen Heroenmythus sowie in der Aufeinanderfolge der Kämpfe und Siege ein genaues Abbild der mutterrechtlichen Entwicklungsphasen, wie ich es aus individualpsychologischen Erwägungen zu erschließen bemüht war.

Diese Ausführungen, die, ja wie eingangs erwähnt, keineswegs auf erschöpfende Darstellung des gegebenen Themas Anspruch erheben, sollen nur in großen Linien den Entwicklungsgang der führenden Frau zeigen und uns erklärlich machen, warum und von wem sie jedesmal ihre Niederlage erleidet. Die Wellenbewegung der Entwicklung zeigt uns das Weib in immer frischem Bilde beim Sturz des König = Vaters, bemüht, sich der Herrschaft zu bemächtigen. Die Geschichte lehrt uns aber, daß diese Versuche kläglich mißlingen. Die nach der Mutterüberwindung strebenden und von der heißen Vateridentifizierung getragenen Söhne entreißen ihr die Macht. Als Entschädigung dafür erheben sie sie zur

1) Vgl. dazu Reik: Ödipus und die Sphinx sowie den Diskussionsbeitrag P. Federns zu diesem Vortrag. Internat. Ztschr. f. Psychoanalyse VIII.

Göttin.[1] In dem letzten Stadium der Entwicklung, heißt sie, entsprechend der vorgerückten Verdrängung, „die Göttin der Vernunft",[2] und der an antike Vorbilder so lebhaft erinnernde Heros der Neuzeit, Napoleon, löst sie ab, gleichsam das höchste Vaterprinzip einführend.

---

1) Michelet: Die Frauen der Revolution. „Es wurde ausdrücklich empfohlen, für eine so erhabene Rolle Leute zu wählen, deren Sittenstrenge und Reine Blicke der Zudringlichkeit zurückweist und die Herzen mit anständigen, ehrbaren Gefühlen erfüllt."

2) Vgl. den Ausspruch Freuds, Massenpsychologie und Ich-Analyse, S. 125.

Die Frauensprache bei den primitiven Völkern[1]

Von Flora Kraus (Wien)

Ich will versuchen, die analytischen Gesichtspunkte auf die Erklärung einer Tatsachenreihe anzuwenden, die bisher ein noch ungeklärtes Problem der Völkerkunde sowie der Sprachforschung bildet. Dieses Problem besteht in der Existenz gesonderter Sprachen bei den Männern und Frauen vieler primitiver Stämme. Die damit verknüpften Fragen sind, soweit mir bekannt, noch nicht Gegenstand analytischer Forschung geworden. Die Berichte über die Männer- und Frauensprache sind zumindestens, soweit sie von Forschungsreisenden und Missionären früherer Jahrhunderte niedergelegt wurden, keineswegs immer einheitlich und zuverlässig. Gestatten Sie mir, Ihnen vorerst einen Ausschnitt aus dem reichhaltigen Material vorzulegen.[2]

I. Das Material

Stoll wies auf die besondere Sprache der Frauen bei den Cakchiqueles in Guatemala hin. Dort nennt der Mann den Schwiegersohn *ali*, den Schwiegervater *hi-nam*, die Schwiegermutter *hi-te*, während die Frau für dieselben Verwandten die Worte *ali*, *alinam* und *ali-te* gebraucht. Auch sonst findet es sich häufig, daß die Frauen für eine ganze Reihe von

---

1) Nach einem in der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung am 14. Mai 1924 gehaltenen Vortrag.

2) Die folgenden Beispiele entnehme ich ethnologischen Werken wie: J. G. Frazer: The golden Bough. Part. II. Taboo and the perils of the soul. London 1911; E. Crawley: The Mystic Rose. London 1902; Ploss-Bartels: Das Weib in der Natur- und Völkerkunde. I. Bd., Leipzig 1908; F. Reitzenstein: Das Weib bei den Naturvölkern, Berlin 1924. Besonders reichhaltig ist der ebenfalls hier von mir benützte Aufsatz von R. Lasch: Über Sondersprachen und ihre Entstehung. Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft Wien. Bd. 37, 1907, S. 89 ff. und 140 ff.

Gegenständen ihre besonderen Ausdrücke haben, welche die Männer niemals in den Mund nehmen und für welche die Männer eigene Worte besitzen. Von den Caraya-Indianern am Rio Araguya in Brasilien berichtet Paul Ehrenreich die bemerkenswerteste Eigentümlichkeit ihrer Sprache sei das Bestehen einer besonderen Männer- und Frauensprache; ähnlich sei es bei den Stämmen der Quaicurus und Chiquitanos. Es seien freilich nur wenige Worte gänzlich verschieden; bei den meisten Worten sei nur die Form unwesentlich modifiziert: wo z. B. im Männerdialekt zwei Vokale aufeinanderfolgen, steht zwischen beiden in der Weibersprache ein *k*. So heißt Neger bei Männern *bi-u*, bei den Weibern *bi-ku*. Mais bei den Männern *mahi*, bei den Weibern *maki*. Bisweilen hat das Wort bei Frauen nur eine Endsilbe mehr und Ehrenreich vermutet, daß die Frauen nur eine altertümlichere Form der Sprache beibehalten haben. In einer neueren Veröffentlichung hat Ehrenreich die von allen Berichterstattern übereinstimmend gemeldete Tatsache eines gesonderten Frauendialektes in Caraya konstatiert und Proben der Differenzierung zwischen Männer- und Frauensprache gegeben. Er hat ein 14 Seiten umfassendes Vokabular zusammengestellt, in welchem die Ausdrücke der Männer und Frauen für dieselben Dinge erscheinen. Es ist auffällig, daß in diesem Vokabular neben vielen anderen Ausdrücken Körperbezeichnungen wie Lunge, Kopfhaar, Rücken usw. eine große Rolle spielen. Als Beispiel: das weibliche Genitale bei Männern *i-tu*, bei Frauen *wa-a-tü*. Es erscheint eigentümlich, wie dabei manche Vorsilben wie *wa* und *i* manchmal von den Männern, manchmal von den Frauen gebraucht werden, um dieselben Ausdrücke von der Sprache des anderen Geschlechtes zu unterscheiden. In Spuren findet sich die Frauensprache unter den Stämmen des ganzen amerikanischen Kontinentes vom äußersten Norden bis nach Patagonien. Die Frauen der Tschiglit-Eskimo „*ont des expressions, des mots que n'emploient point les hommes*".[1] Bei den Tschokta-Indianern gibt es einige Worte, welche ausschließlich von Frauen gebraucht werden, wie: *ehwak* (pfui), bei den Krihk- und Hitschiti-Indianern gibt es ebenfalls eine archaische Frauensprache und die alten Leute des Stammes erinnern sich noch recht gut der Zeit, da diese häufiger gebraucht wurde.[2]

Auch bei den Chiquitos in Bolivia bedient sich der Mann verschiedener Ausdrücke für viele Begriffe, die Frauen anders bezeichnen, während in

1) Petitot: Les Grands Esquimaux. Paris 1887, p. 140.

2) Gatschet: A Migration Legend of the Creek Indians. Vol. I. Philadelphia 1884, p. 79.

anderen Fällen beide Geschlechter dieselben Worte verwenden. Es kommt manchmal vor, daß die Frauen nur die Endung der Worte verändern. Bei den Mbaya war die Bedeutung der Worte, oft aber auch das Wort selbst, verschieden, je nachdem ein Mann oder eine Frau sie aussprach.[1] Bei den ausgestorbenen Abiponen war es angeblich die Aufgabe der alten Weiber, neue Worte für die Frauensprache zu erfinden, wie uns Dobrizhoffer 1783 berichtet.[2] Auch in Südafrika gibt es bei den Kaffern eine Sondersprache der Frauen, weil die Frauen kein Wort über ihre Lippen bringen dürfen, das mit dem Namen irgend eines mit ihnen verschwägerten Mannes zusammenhängt. Namentlich bei den Zulus darf eine Schwiegertochter den Namen ihres Schwiegervaters oder seiner Brüder nicht gebrauchen und wenn in der Unterhaltung ein ähnliches Wort oder eine Silbe, die auch in jenem verpönten Namen vorkommt, ausgesprochen werden soll, muß die Zuludame ein anderes Wort erfinden.[3] In der königlichen Familie ist diese Schwierigkeit gesteigert, weil die Frau nicht nur den Namen des Gemahls, sondern auch den Namen der verschiedenen männlichen Verwandten vermeiden muß. Es seien nur noch die ostafrikanische Wasuaheli und die Basutos erwähnt, die über eine Geheimsprache der Frauen verfügen. Die Männer wissen nicht, wie die Frauen bestimmte Dinge bezeichnen und umgekehrt. Insbesondere sollen sich die Frauen dieser Sprache bedienen, um über ihre Frauenleiden zu sprechen.[4] In dem so weit entfernten Asien benützen malaische Frauen verschiedene Worte, die den Männern kaum bekannt sind. Es gibt unter ihnen eine bestimmte Form der Rede, die von den übrigen nicht verstanden wird und die sie bei Mitteilungen ihrer großen oder kleinen Geheimnisse verwenden.[5] Die Frauen der Brunei auf Borneo haben diese Sprechweise zu einem förmlichen System ausgebildet, das sie *„Bahâsa Balik“* (verkehrte Sprache) nennen. Dabei werden entweder die Silben des Wortes verstümmelt, oder jeder Silbe eine neue angehängt, wie bei den Geheimsprachen der Schulkinder. Zum Beispiel sagen sie statt *mari* = kommen, *malahrilah.* Diese Geheimsprache ändert sich beständig und junge Mädchen sind oft damit beschäftigt, ein neues System auszudenken, das sie nur ihren intimsten Freundinnen anvertrauen.[6] Wir haben gehört,

1) Koch: Mitteilung der anthropologischen Gesellschaft in Wien. Bd. 33, 1903, S. 29.
2) Dobrizhoffer: Geschichte der Abiponer. 1783, II, S. 235.
3) Mac Lean: Kafir Laws and Customs. p. 95.
4) Cleve: Zeitschrift für Ethnologie. Bd. XXXVI, 1904, S. 460 bis 463.
5) Swettenham: Malay Sketches. London 1896, p. 8.
6) St. John Spenser: Life in the Forests of the Far East. 2d Ed. London 1863, II.

daß bei manchen Völkern ein eigenes Zeremoniell besteht, welches das Aussprechen vieler Namen von Familienmitgliedern verbietet. Würde also der Name des Großvaters des Gemahls einer Zulufrau ein Z enthalten, so darf die Bedauernswerte kein Wort erwähnen, das ein Z enthält. Das Wasser heißt in der Zulusprache *Amanzi*, eine Zulufrau hat in einem solchen Falle das Wort in *amandabi* umzubenennen oder sie würde gemäß der Sitte von Priestern der Hexerei angeklagt werden. Oft müssen solche Frauen ganz andere Worte gebrauchen; eine Frau z. B., deren Schwager einen Namen hat, der auf *ja* ausgeht, wird niemals das Wort Junggeselle *mkenja* aussprechen, da die Silbe *ja* darin vorkommt, sondern einen Ausdruck gebrauchen *(kekipi)*, der sonst Holz bedeutet. Die Forschungsreisenden berichten, daß so eine Zulufrau z. B. statt Schaf „das des Schwanzes" sagen müßte, weil in dem Worte für Schaf die verbotene Silbe *no* vorkam. Solche Umschreibungen von verbotenen Worten sind manchmal sehr poetisch. So heißt nach Lasch die Sonne in der Frauensprache der afrikanischen Wakonde „das Scheinende", der Weg „das Begangene". Die Kirgisen sind räumlich von den afrikanischen Negern weit genug entfernt und doch gilt es auch bei ihnen, wie Vambéry berichtet, für unschicklich, den Namen eines männlichen Mitgliedes des Hausstandes auszusprechen. Eine Anekdote erzählt, daß ein Kirgise einst fünf Söhne hatte, die *Köh* (See), *Kamisch* (Rohr), *Kaskir* (Wolf), *Koj* (Schaf) und *Pitschall* (Messer) genannt wurden. Seine Schwiegertochter ging eines Tages zum Wasser und als sie am See im Rohr einen Wolf erblickte, kam sie schreiend zurück: „Dort neben dem Glänzenden im Schaukelnden frißt ein Raubtier das Blöckende", da sie die Namen der männlichen Mitglieder der Familie nicht aussprechen durfte. Bei den Suaheliweibern besteht ebenfalls eine Form der Frauensprache, die nur den Eingeweihten bekannt ist und den jungen Mädchen in geregeltem Unterricht beigebracht wird. Man hat aber dabei nicht an ein durchgeführtes System zu denken, das die Sprache ersetzen soll. Die Suaheli haben vielmehr für viele Sachen symbolische Wörter. Die Frauen bedienen sich bei ihren Geheimfeuern solcher symbolischer Bezeichnungen zur Deutlichmachung obszöner Dinge. Diese Worte sind teils allgemein gebräuchliche Bezeichnungen harmloser Sachen, teils der alten Sprache oder anderen Bantu-Dialekten entlehnt. So berichtet Lasch, daß in der Geheimsprache der Suaheli-Frauen die Vagina Hof, Muschel oder Weib heißt. In Japan gibt es sogar eine für Frauen und Männer verschiedene Syntax und viele verschiedene Dialekte; das japanische Alphabet besitzt zwei Arten von Schriftzeichen, je nachdem sie von einem Mann

oder einer Frau gebraucht werden. Die Insel-Karaiben haben zwei verschiedene Vokabularien. Das eine wird von Männern und von Frauen, wenn sie zu Männern sprechen, verwendet, das andere von Frauen, wenn sie miteinander sprechen, oder von Männern, wenn sie ein Gespräch von Frauen in indirekter Rede wiedergeben.

II. Erklärungsversuche

Diese Tatsachen, die ich als Beispiele aus dem reichen Materiale gewählt habe, scheinen auf den ersten Blick die gleiche Richtung zu gehen und könnten uns annehmen lassen, daß die Erklärung der Entstehungsursachen der differenzierten Frauen- und Männersprache den Forschern nicht allzuschwer fallen konnte. Um so verwunderter werden wir sein, wenn wir erfahren, daß die mannigfachsten Hypothesen über die Entstehung der Frauensprache gegeben wurden. Manche darunter, namentlich die älteren Forschungsreisenden und Ethnologen, begnügen sich damit, ein einziges Motiv für dieses so befremdende Phänomen verantwortlich zu machen. Andere, wie Frazer und Crawley, erkennen die Kompliziertheit des Problems und Lasch,[1] der die Frauensprache besonders genau studiert hat, gibt zu, daß bei wenigen ethnologischen Phänomenen eine solche Konkurrenz der Motive zu beobachten sei, wie gerade bei den Sondersprachen. Wir wollen nur wenige Erklärungsversuche anführen.

1) Die historische Erklärung

Die erste solcher Hypothesen stammt, soweit wir es zurückverfolgen können, von dem Dominikanermönch Bréton, der zwischen 1634 und 1653 unter den Karaiben wirkte und die ersten Nachrichten einer solchen Frauensprache nebst einem Wörterbuch der Sprache dieses Volkes nach Europa brachte.[2] Er fand die Existenz der Frauensprache auf Dominika darin begründet, daß *„le chef caraibe avait exterminé tous les naturels du pais à la reserve des seules femines qui ont toujours gardé quelque chose de leur langue"*. Danach würde also die Frauensprache Westindiens einem durch ausschließliche Tradition in den Frauengenerationen erhaltenen Rest der Sprache der ursprünglichen arawakischen Bevölkerung darstellen. Die

1) Lasch: l. c. S. 93.
2) Bréton: Dictionnaire caraibe-françois. Auxerre 1664.

späteren Berichterstatter wie Rochefort,[1] Du Tertre,[2] Lafitau[3] und Labat[4] schlossen sich den Angaben von Breton an, ohne wesentlich Neues hinzuzufügen. Nur Rochefort sagt noch: „*Les hommes ont beaucoup d'expressions, qui leûr sont propres, que les femmes entendent bien, mais qu'elles ne prononcent jamais; et les femmes ont aussi des mots et des phrases, dont les hommes n'usent point à moins que de se faire moquer. De la vient, qu'en une bonne partie de leur entretien, on diroit que les femmes ont un autre language que les hommes.*" Dieser Ansicht der älteren Autoren stimmte noch Humboldt[5] zu, der den Unterschied der Mundarten beider Geschlechter bei den Karaiben so bedeutend fand, daß man zur befriedigenden Erklärung mit der Annahme von der abgeschlossenen Lebensweise der Frauen nicht auskommen und sich daher nach anderen Quellen umsehen müsse. Auch Humbold findet diese in der Sitte, die männlichen Gefangenen zu töten und die Weiber in die Sklaverei zu nehmen. Waitz[6] schließt sich im allgemeinen Humboldt an, betont aber, daß die Sprachen der Weiber untereinander sogar sehr verschieden gewesen sein müssen, da die Karaiben sich bei ihrem Frauenraub gewiß nicht auf die Arawaken beschränkt haben. Diese Erklärung erhält scheinbar eine Stütze durch eine Sage der Tuggeresen in Java, daß ihre Weiber ursprünglich anderen Stammes als sie selbst waren.[7] Auch bei diesem Volke bestehen Restbestände einer alten Frauensprache. Dennoch muß man sagen, daß diese historische Erklärung zum geringsten Teil geeignet ist, die Entstehungsursache der gesonderten Frauensprache klar zu machen. Es sprechen zu viele ethnologische und logische Gründe dagegen. Bereits Stoll hat darauf hingewiesen, daß die karaibische Frauensprache nur ein einziges Wort aus dem Arawakischen, der Sprache jener Urbewohner, enthalte. Lasch hat es sehr wahrscheinlich gemacht, daß schon vor dem Eroberungszug der Karaiben auf den westindischen Inseln eine Frauensprache existiert hat und dafür die Tatsache angeführt, daß bei den heutigen Arawaken des Festlandes (in Surinam) sich Spuren einer Frauen- und Männersprache finden. Auch dort haben

1) Rochefort: Amérique. Amsterdam 1716, p. 449, 430.

2) Du Tertre, Histoire Génerale des Antilles habités par les François. Paris 1667, II, p. 361.

3) Lafitau: Moeurs des Sauvages Amériquaines. Paris 1724, I, p. 551.

4) Labat: Nouveau Voyage aux Iles de l'Amérique. La Haye, 1724, II, p. 129.

5) Humboldt: Reise nach den Äquinoktialgegenden 1859, IV, S. 326, Ausgabe von Hauff.

6) Waitz: Anthropologie der Naturvölker. III, S. 356.

7) Nach J. H. F. Kohlbrugge, Die Tugaresen, ein alter javanischer Volksstamm. s'Gravenhage, 1908.

die Frauen für eine ganze Reihe von Gegenständen und Begriffen ihre gesonderten Ausdrücke, welche die Männer niemals gebrauchen. Auch spricht die Verbreitung der Frauensprache bei so vielen Völkern, welche die Raubehe nicht kennen, gegen diese Erklärung.

2) Die sozialwirtschaftliche Erklärung

beruft sich auf die soziale Sonderstellung der Frau bei den Wilden und weist auf das Bestehen von gesonderten Frauen- und Männerbünden hin. Die soziale Stellung der Frauen drücke sich auch in der scharfen Trennung der Beschäftigungssphären beider Geschlechter aus. Sie sei auch mittelbar die Ursache der Differenzierung von Männer- und Frauensprachen. Wie namentlich Sapper betont,[1] könne man die Bildung von Synonymen damit begründen, daß die Beziehungen des Mannes zu verschiedenen Gegenständen infolge der Arbeitsteilung andere seien, als die der Frau. Mit dieser Theorie stimme auch die Tatsache überein, daß die Unterschiede in der Sprache beider Geschlechter lange nicht so groß sind, als man ursprünglich angenommen habe. Im Grunde genommen sprechen beide Geschlechter dieselbe Sprache, abgesehen von einer bestimmten Anzahl von Ausdrücken. Bei den Karaiben z. B. fand Adam,[2] daß unter 2000 bis 3000 Worten ihres Sprachschatzes nur zirka 400 sind, die bei Mann und Weib verschieden sind. Wir werden sicher dieses Argument in seinem Werte würdigen und zugeben müssen, daß die Unterschiede in der Beschäftigung zur Ausbildung einer gesonderten Männer- und Frauensprache beigetragen haben, können uns aber nicht dazu entschließen, dieses Moment als das ursprünglichste und wichtigste anzusehen. Es trat vielleicht zu dem tiefer begründeten und ursprünglichen Motiv hinzu und verstärkte seine Wirkung. Sekundär wirkte vielleicht der Gewinn, den die Männer und Frauen aus der Anwendung ihrer Sondersprache in ihrer Beschäftigung (Kochen, Jagen) hatten und trug zur weiteren Ausbildung der Sondersprachen bei.

3) Die psychologische Erklärung

ist zuerst von dem amerikanischen Ethnologen Hale[3] gegeben worden, der die Sondersprache mit den Geheimsprachen der Kinder vergleicht. Er

1) Sapper: Mittelamerikanische Karaiben. Archiv für Ethnologie, 1897, X, S. 57 f.

2) Adam: Du parler des hommes et des femmes dans la langue Caraiben. Paris 1879, p. 2.

3) Hale: The Origin of Language and the Antiquity of Speaking. Proceed. of the American Association of Advanc. of Science. Vol. 35, 1886.

läßt so die Geheimsprache aus der Wirksamkeit einer inneren sprachverändernden Kraft, eines Spieltriebes, der Kindern und Wilden gemeinsam sei, entstehen. Dieser Forscher meint auch, daß die Sondersprachen der Naturvölker denselben Tendenzen dienen wie die der Kinder, nämlich Gedanken in einer den Außenstehenden nicht verständlichen Weise auszutauschen. Wir werden sicher den Hinweis auf die Ähnlichkeit beider Erscheinungen dankbar akzeptieren und als fruchtbar ansehen. Freilich scheint uns ein solcher primärer Spieltrieb höchst unwahrscheinlich, und wir können aus dem Vergleich selbst nicht erschließen, welchen spezielleren Zielen solche Geheimhaltung dienen sollte, welchen Mechanismen die Sprachveränderung folgt und warum die Sprachdifferenzierung sich gerade zwischen Männern und Frauen abgespielt habe. Wir können nur sagen, daß Hale, dem sich auch deutsche Forscher wie Lasch anschließen, uns einen wertvollen Hinweis gegeben, ihn aber nicht weiter verfolgt hat.

4) Die religiöse Erklärung

Die religiöse, oder wie andere Forscher sie nennen, animistische Erklärung wird von den meisten ernst zu nehmenden Ethnologen zumindestens teilweise für die Entstehung der gesonderten Frauensprache herangezogen. Wir wollen als Vertreter dieser Ansicht Frazer[1] wählen, der die Sitte der Frauensprache in einen großen Zusammenhang einreiht, indem er sie unter dem Titel der *„tabooed words“* behandelt. Der englische Forscher geht davon aus, daß der Name einer Person im Glauben der Wilden ein Stück ihres Ichs darstellt und daß die Zurückhaltung, welche die primitiven Völker im Aussprechen der Namen von Toten, Königen, Verwandten durch Heirat üben, zum großen Teil auf der abergläubischen Furcht beruht, daß solches Aussprechen verpönter Namen verhängnisvolle Folgen haben könnte. Frazer bringt mit dem gewohnten Sammeleifer ein ungemein reiches Material dafür, daß nicht nur Namen von Verwandten, sondern auch solche von Königen und heiligen Personen, Göttern und Toten von den Wilden vermieden werden, und auch eine große Anzahl von Worten unter besonderen Umständen verpönt sind. Wir werden uns mit der Frazerschen Erklärung, die der Vertiefung bedarf, noch beschäftigen; hier sei vorläufig darauf hingewiesen, daß sie nicht geeignet erscheint, gerade das Bestehen der Frauensprache psychologisch verständlich zu machen. Dies scheint Crawley[2] gefühlt zu haben, als er in seinem berühmten Buche

1) Frazer: Taboo and the perils of the soul. p. 347 ff.
2) Crawley: The Mystic Rose. London 1902, S. 46 ff.

„The Mystic Rose“ die Frauensprache im Zusammenhang mit dem Tabu des Geschlechtes behandelte. Wie Sie wissen, betont Crawley, daß unter den Wilden alle Beziehungen zwischen den Geschlechtern von materiellen und geistigen Gefahren begleitet sind und daß diese Angst davor einen charakteristischen Zug der primitiven Religion und Weltanschauung darstelle. Die Frauensprache ist also nach Crawleys Ansicht der Ausdruck eines primitiven sexuellen Tabus. Hat so Crawley scharfsinnig erkannt, daß die tiefsten Motive dieser sprachlichen Erscheinung gerade in der Natur der Beziehungen der Geschlechter zueinander begründet sein müssen, so hat er doch die psychologische Erklärung dieses Tabus nicht gegeben. Er hat uns nicht erklärt, warum sich dieses sexuelle Tabu in der Sprachdifferenzierung ausdrücken sollte und nach welchen Gesetzen sie vor sich gegangen sein soll.

Wir wollen zum Schlusse nur noch auf die Theorie von Oppert[1] hinweisen, welche die Unterschiede zwischen Männer- und Frauensprache auf die bereits im Kindesalter bestehende Trennung der Geschlechter zurückführt. Diese habe zur Folge gehabt, daß Personen desselben Geschlechtes, wenn sie miteinander reden, immer gleiche Ausdrücke gebrauchen, während das andere Geschlecht verschiedene Worte benützt. Es ist klar, daß diese Hypothese, welche wir den sozialen anreihen können, falsch ist. Abgesehen davon, daß solche Trennung der Geschlechter in frühen, für das Gedächtnis so entscheidenden Kinderjahren durchaus nicht bei den Wilden üblich ist, sind die Variationen in den Sprachen der Männer und Frauen auf verhältnismäßig enge Grenzen beschränkt. Es handelt sich auch, wie uns scheint, gar nicht um der Gewohnheit entstammende Benützung verschiedener Ausdrücke, sondern gerade um die Vermeidung bestimmter Worte. Schließlich würde nach der Oppertschen Erklärung, wie Lasch richtig hervorhebt, falls es durch diese Faktoren zur Entstehung wirklicher Sonderdialekte bei beiden Geschlechtern käme, die Sprache ihre Aufgabe als Verständigungsmittel nicht erfüllen können.

III. Die psychoanalytische Erklärung

Wir haben in der Aneinanderreihung vieler Hypothesen über die Entstehungsursachen der Frauensprache so wichtige und einander anscheinend ausschließende Momente gefunden, die doch zu einem großen Teil auf-

1) Oppert: On the Classification of Languages in conformity with Ethnology. Journal of Anthrop. Inst. Vol. XIII, 1883/1884, p. 40, 41.

schlußreich schienen, und sind noch nicht in der Lage, das einigende Band zu sehen. Die Mannigfaltigkeit der Erklärungsversuche verwirrt uns und wir sehen keine Brücke, die von der einen Erklärungsmöglichkeit zur anderen führt. Wenn wir uns in dieser Notlage an die Psychoanalyse wenden, so müssen wir uns vor Augen halten, daß jede wirklich tief dringende Erklärung auch die partielle oder totale Berechtigung jener von den Forschern bereits angeführten sozialen, religiösen, wirtschaftlichen und psychologischen Momente erweisen und sie einer umfassenderen Erklärung einreihen muß. Dabei werden wir uns, den analytischen Prinzipien der psychischen Determiniertheit getreu, vergegenwärtigen müssen, daß keine Erklärung auf diesen Namen Anspruch erheben darf, die uns nicht verstehen läßt, warum sich die Sprachdifferenzierung gerade zwischen den Geschlechtern entwickeln mußte. Unser Erklärungsversuch wird demnach diese, die sexuellen Faktoren in ihrer seelischen Wirksamkeit berücksichtigen müssen.

Wir kehren also vorerst zu unserer Materialsammlung zurück, um hier eine Bemerkung einzufügen. Wir haben Beispiele der Variationen von Frauen- und Männersprachen wahllos den Autoren entnommen, die sich mit diesem Problem beschäftigten. Jetzt aber sind wir genötigt, darauf hinzuweisen, daß im Material selbst deutlich ersichtlich wird, daß es eigentlich zwei große Gruppen und nicht eine Gruppe von Begriffen sind, bei denen sich die Sprachvariierung vollzieht. Die Autoren selbst haben ihre Beispiele unterschiedslos aus beiden Gruppen gegriffen und wir sind diesem Verfahren vielleicht allzueifrig und autoritätsgläubig gefolgt. Dieses Durcheinanderwerfen von Beispielen aus den zwei scharf getrennten Gruppen von zu vermeidenden Ausdrücken hatte eine fatale Folge. Die Ethnologen haben sich um einen wesentlichen Gewinn gebracht, sie haben sich den Weg zur Erklärung selbst verschlossen. Welches sind nun diese beiden Gruppen von Wörtern und Ausdrücken? Wir wollen dies durch die Anführung repräsentativer Beispiele klar machen. Unter den Gudangs in Queensland und den Kowraregas des Prince of Wales Island vermeidet es ein Mann sorgfältig, den Namen seiner Schwiegermutter zu erwähnen und seine Frau verhält sich ähnlich in bezug auf den Namen ihres Schwiegervaters. Unter manchen Stämmen von Viktoria darf der Schwiegersohn mit der Schwiegermutter nicht sprechen und wenn einer von ihnen zu anderen Leuten in Anwesenheit des andern spricht, verwenden sie eine besondere Art von Sprache, welche die Engländer *„turn tongue"*, also umgekehrte Sprache, nennen. Der Autor, der dies berichtet,[1] fügt hinzu, daß

[1]) J. Dawson: Australian Aborigines. p. 29.

dies keineswegs geschieht, in der Absicht, den Sinn ihrer Worte zu verhüllen, denn diese Art der Sprache war jedermann bekannt. Dieses Beispiel möge für die erste Gruppe der Sprachendifferenzierung stehen. Wenn aber die Suahelifrauen verschiedene Körperteile und andere Dinge mit Ausdrücken bezeichnen, welche die Männer nicht verstehen, so müssen wir diese Art der Frauensprache von der ersten Gruppe scharf unterscheiden. Es ist klar, daß im ersten Falle die Sprachvariierungen durch die Familienbeziehungen bedingt sind. Es handelt sich dabei z. B. für die Frau darum, den Namen ihres Schwiegervaters, ihrer Schwäger oder selbst den des Großvaters ihres Mannes zu vermeiden. Sie wählt dann andere Ausdrücke dafür, altertümliche Worte, Ausdrücke eines anderen Dialektes oder Umschreibungen, wie wir dies in jener Kirgisenanekdote gehört haben. Was soll dies nun bedeuten? Wir erinnern uns, daß Crawley die Entstehung der Frauensprache auf ein Tabu zurückführt, ohne uns Näheres über die psychischen Grundlagen dieser Bräuche zu sagen. Wenn wir den Freudschen Ausführungen über die Motive der Exogamie bei den Primitiven folgen, erkennen wir, daß jene so geheimnisvollen Tabugebräuche letzten Endes die Fortentwicklung von Maßregeln darstellen, die der Inzestvermeidung dienen. Der Name nun hat für die Wilden eine ganz ähnliche Bedeutung wie für die Kinder und das Aussprechen eines solchen verpönten Namens, wie etwa des Namens der Schwiegermutter, ist demnach gefährlich, weil es die Gefahr des Verbotenen inzestuöser Beziehung heraufbeschwört. Es ist etwa so, als würde sich der Mann gegen die Versuchung einer solchen inzestuösen Verbindung dadurch schützen, daß er nicht einmal den Namen des verbotenen Objektes ausspricht. Die *avoidance* (Vermeidung) des verbotenen Objektes, die sich in so vielen Sicherungsmaßregeln Ausdruck geschaffen hat, hat sich selbst auf das Aussprechen des Namens erstreckt, das gleichsam eine magische Berührung des Objektes darstellt. Wir brauchen nicht weit zu gehen, um die magische Natur solchen Namensaussprechens in unseren Kulturbreiten in Spuren wieder zu finden. Ist es nicht gewissermaßen eine magische Prozedur, wenn die Frau den Namen des Geliebten zärtlich ausspricht, als wollte sie ihn herrufen? Wir erkennen so, daß ein bestimmter Teil der gesonderten Frauen- und Männersprache auf die Vermeidung der Bezeichnung der inzestuösen Objekte zurückzuführen ist. Wir verstehen es nun auch aus der Wirkung der psychischen Mechanismen der Verschiebung und Verallgemeinerung, daß selbst Silben, welche in jenen verpönten Namen vorkommen, oder an solche lautlich anklingen, vermieden werden müssen. Die Beispiele aus der „Psychopathologie des Alltagslebens“

zeigen uns in den Erscheinungen des Vergessens unlustbetonter Namen dieselben Mechanismen, die auch dort manchmal nur ähnlich lautende Silben vergessen lassen. Denken Sie nur an das berühmte Beispiel *aliquis* bei Freud. Der Vater des Mannes und die Schwäger sind für die junge Frau wirklich Ersatzpersonen ihrer frühesten Liebesobjekte und sie schützt sich gegen das Auftauchen der Versuchung durch immer ausgedehntere und spezialisiertere Schutzmaßregeln. Jene Vermeidung des Aussprechens bestimmter Silben würde demnach einem Abwehrsymptom, einer Schutzmaßregel gegen eine Situation, welche die Versuchung nahe bringen könnte, entsprechen und ist unter der Wirkung derselben Mechanismen der Verschiebung auf ein Kleinstes entstanden. Ich verdanke Dr. Reik die Mitteilung eines Falles, in welchem ein junger Mann sich in der Analyse auf das äußerste weigerte, den Namen seiner Schwägerin zu nennen. In die Enge getrieben, gebrauchte er Umschreibungen wie: „die Frau meines Bruders" oder bat den Analytiker, doch an die weibliche Hauptperson der Oper „Lohengrin" zu denken. (Die Schwägerin hieß Elsa.) Vergleichen Sie, bitte, dieses neurotische Namentabu, das sich auf die Zurückweisung einer unbewußten Neigung zu jener Schwägerin gründet, mit einem Beispiel aus der Sprachgewohnheit der Wilden. Die Tabus, welche die Namen von Personen, die durch Heiraten miteinander verwandt wurden, betreffen, sind in Melanesien besonders strenge. Ein Forschungsreisender berichtet folgendes:[1] Ein Mann sprach zu ihm bei einer Gelegenheit von seinem Hause als von einem Dach und, als dies nicht verstanden wurde, ging er hin und berührte es mit seiner Hand, um zu zeigen, was er meinte. Da auch hier sich noch Schwierigkeiten erhoben, sah er sich scheu um, um sich zu vergewissern, daß niemand nahe war, und flüsterte dann nicht etwa den Namen seiner Schwiegertochter, sondern den respektvollen Ersatz für ihren Namen *amen Mulegona* (sie, welche mit seinem Sohn war). In ihrem Namen kam nämlich das Wort Haus vor. Wir würden uns, wenn wir die Erfahrungen aus der analytischen Praxis auf die Völkerpsychologie anwenden, getrauen, eine begründete Vermutung darüber zu äußern, was jene eigentümliche Redeform des *turn tongue* bedeute. Sie entspricht jener unaufrichtigen, gekünstelten und „verstellten" *(turn tongue!)* Redeform, die wir beobachten können, wenn Verwandte, deren Beziehung zueinander unter dem Zeichen der verstärkten Ambivalenz stehen, in Gegenwart von anderen miteinander sprechen müssen. Auch unter den Kulturmenschen gibt es ein

1) Nach Frazer: Taboo etc. p. 345.

Namenstabu der Verwandten durch Heirat, das sich als Ausdruck ambivalenter Strebungen erklärt; wir kennen Fälle, in denen sogar Mann und Frau es vermeiden, einander mit Namen anzureden. Manches Ehepaar würde es als weise erkennen, dem Tabu des Aussprechens der Namen zu folgen, das den Wilden verbietet, im Gespräch die Namen seiner durch Heirat erworbenen neuen Verwandten zu erwähnen.

Die zweite Gruppe von Worten und Ausdrücken, die bei Männern und Frauen verschieden sind, sind weit schwerer zu fassen. Es sind Bezeichnungen von Körperteilen, bestimmten physiologischen Vorgängen, Personen und Dingen. Wir stehen dieser Mannigfaltigkeit ratlos gegenüber. Wir werden leicht zugestehen können, daß die Unterschiede der Beschäftigungssphären einen Einfluß auf die Bildung bestimmter Sondersprachen haben müssen. Wir sehen ja und Frazer hat dies auch bei den Primitiven mit einer großen Anzahl von Beispielen belegt, daß bestimmte Berufe, wie Fischer, Jäger, Vogelsteller usw. bei den Wilden einen bestimmten Dialekt entwickelt haben, der den Außenstehenden unbekannt ist. Wir erkennen in diesen Berufsjargonen den Keim zu späteren Bildungen wie der Kaufmannssprache, der Priestersprache und der wissenschaftlichen Terminologie. Frazer belehrt uns auch darüber, daß in diesen Berufsdialekten die Vermeidung von bestimmten Worten zum großen Teil aus abergläubischen Gründen eine große Rolle spielt. So sehr wir durch solche Berufsdialekte an unsere Frauensprache erinnert werden, so haben wir doch zu berücksichtigen, daß noch ein anderes, tiefer in der Geschlechtsdifferenz begründetes Moment in der Entstehung der Frauensprache neben dem sozialen und wirtschaftlichen hereinspielen muß. Wir wollen davon ausgehen, daß diese zweite Gruppe der Variationen im Gegensatz zur ersten offenbar die Tendenz verfolgt, eine Geheimsprache zu bilden, die nur einem bestimmten Kreis von Personen vertraut ist. Wenn eine Dame aus dem australischen Busch den Namen ihres Schwiegervaters vermeidet und dafür einen anderen Ausdruck wählt, so wissen doch auch die Männer, wen sie meint. Anders steht es — von einer bestimmten später zu besprechenden Abart von Worten abgesehen — mit der zweiten Gruppe. Die Frauensprache dient dann dazu, sich miteinander zu verständigen, ohne daß die Männer den Sinn des Gesprochenen verstehen. Es ist leicht zu erraten, von welcher Art die Dinge ursprünglich gewesen sein müssen, welche die Frauen vor den Männern geheim zu halten wünschen. Es müssen im Grunde genommen dieselben sein, welche noch die moderne Kulturfrau im Gespräch mit Männern geheimzuhalten wünscht oder zumindestens zu

umschreiben liebt; also Vorgänge und Dinge, die gerade mit der Tatsache des Weibseins zusammenhängen. Wir wollen uns später mit dem Einwand beschäftigen, der sich hier leicht erhebt und dahin lautet, daß die Variationen der Männer- und Frauensprache keineswegs nur sexuelle Funktionen betreffen und wollen uns lieber den in unserer Kulturwelt herrschenden Gebräuchen zuwenden. Wenn Frauen miteinander über sexuelle Themen sprechen, werden sie andere Ausdrücke verwenden, wie wenn sie mit Männern darüber reden; ebenso Männer untereinander und Männer Frauen gegenüber. Wir wissen, daß das Tabu des Geschlechtes in unseren Kulturschichten so weit geht, daß solche Themen möglichst vermieden werden; werden sie aber doch besprochen, so werden die Frauen möglichst die Männerbezeichnungen für sexuelle Worte vermeiden und andere möglichst harmlose Umschreibungen gebrauchen. Wir denken da z. B. an euphemistische Umschreibungen, wie „Unwohlsein", „Besuch haben", „schlechtes Wetter" für Menstruation, „in der Hoffnung sein" und ähnliche Ausdrücke für Schwangerschaft usw. Es bedeutet sicher ein Rückgreifen auf die Kindersprache, wenn z. B. die exkrementellen Funktionen manchmal mit eins oder zwei bezeichnet werden. Diese Vermeidungen und Umschreibungen sind international. Ich bin Dr. Th. Reik für die Mitteilung folgender fremdsprachlicher Beispiele aus der analytischen Praxis verbunden: *l'affaire* für Penis, *le bouton electrique* für Klitoris, *labyrinthe* für Vagina. Diese Ausdrücke gebrauchten zwei Schwestern, junge Mädchen, im Gespräche miteinander, wenn sie fürchteten, belauscht zu werden. Eine englische Patientin Reiks bezeichnet die Menstruation mit: „*the curse descended upon me.*" Die Herren der Gesellschaft wissen am besten Bescheid, welche Ausdrücke verschiedener Art, die sich sicher von den Frauenbezeichnungen unterscheiden, auf diesem Felde in Herrengesellschaft üblich sind. Es ist klar, daß es neben diesen Ausdrücken wirklich spezifische, nur von Frauen häufiger gebrauchte Worte gibt. Wenn uns berichtet wird, daß bei den Tschokta-Indianern einige Worte wie „Pfui!" *(ehwak!)* nur von Frauen gebraucht werden, so ist der Vergleich mit Sprachwendungen des schwächeren Geschlechtes unseres Europas nicht so ferne liegend. Der englische Ausruf *shoking!* oder das französische *fi donc!* werden auch von Frauen ungleich häufiger verwendet als von Männern. Wir würden erstaunt sein, wenn wir einen Mann sagen hörten, er fände eine andere Person „schrecklich schön" oder „furchtbar süß", welche Ausdrücke die Backfischsprache kennt.[1] Wir wollen zu dem Einwand zurück-

1) Es ist durch unsere Auffassung leicht verständlich, wenn berichtet wird, daß die Männer ein Gespräch der Frauen in der Frauensprache wiedergeben. Sie imitieren

kehren, dessen Erledigung wir aufgeschoben haben: nämlich, daß die speziellen Ausdrücke der Frauen- und Männersprache in ihren Differenzierungen keineswegs nur sexuelle Dinge betreffen. Die psychoanalytische Anschauung läßt uns indessen verstehen, wieso auch diese nicht verpönten, harmlosen Worte verändert oder vermieden werden müssen. Lautliche oder gedankliche Assoziationen werden auch diese ursprünglich harmlosen Worte in das Reich des Verbotenen ziehen, wie wir dies auf individualpsychologischem Gebiet an so vielen Beispielen der Freudschen „Psychopathologie des Alltagslebens" studieren können. Hier, wie in den Fällen von Vergessen und Versprechen wirken die seelischen Mechanismen der Verschiebung und Verallgemeinerung störend ein; auch hier gehen lautliche Assoziationen, welche gedankliche verdecken, von einem Worte zum andern. Ich erinnere Sie an das typische Beispiel von Stottern und Erröten bei einem Gymnasiasten, der die Anfangszeilen des Platenschen Gedichtes zu rezitieren hatte:

„Nächtlich am Busento lispeln
Bei Cosenza dumpfe Lieder."

Das zu vermeidende und störend auftauchende Wort ist Busen.

Nun werden wir auch manches aus unserem Material besser verstehen. Wenn die Ethnologen über die Geheimsprache der Wasuaheli berichten, daß die Männer nicht wissen, wie die Frauen bestimmte Dinge bezeichnen und daß die Frauen in dieser Geheimsprache über ihr Frauenleiden sprechen, so ist uns der Grund klar. Ebenso wird es verständlich, wenn von einem andern Stamme erzählt wird, daß die jungen Mädchen damit beschäftigt sind, immer neue Wörter zu erfinden und ein neues System auszudenken, das sie nur ihren intimsten Freundinnen mitteilen. Es ist mir ein Fall bekannt, daß ein Freundinnenkreis in Wien — also weit ab von den ostafrikanischen Wilden — eine solche Geheimsprache ausgebildet hat, um unverstanden über Sexuelles sprechen zu können. Wenn uns berichtet wird, daß ein förmlicher Unterricht in der Frauensprache bei manchen Stämmen erfolgt und daß die alten Weiber die Mädchen unterrichten, so ist leicht zu verstehen, daß die Muttergeneration solche Unterweisung, die ja ein Gebot der primitiven Schicklichkeit ist, unternimmt. Es entspricht durchaus den Erwartungsvorstellungen, die wir aus der

eben die Redeweise der Frauen, wie dies manchmal zur scherzhaften Charakterisierung wohl noch von den Herren jetzt geschieht. Rochefort sagt ja ausdrücklich von den Insel-Karaiben, daß die Frauen eigene Worte und Ausdrücke haben, welche die Männer nicht gebrauchen *„a moins que de se faire moquer"*.

analytischen Erfahrung haben, wenn wir hören, daß die Suahelifrauen symbolische Bezeichnungen zur Verdeutlichung obszöner Dinge haben und daß in ihrer Geheimsprache die Vagina Hof, Muschel oder Weib heißt, was völlig mit der Traumsymbolik übereinstimmt. Nur unter den Gesichtspunkten unserer Erklärung wird die Tatsache verständlich, daß die Sprache der Männer und Frauen im allgemeinen dieselbe ist, und daß nur ein beschränkter Kreis von Ausdrücken bei den Geschlechtern variiert. Auch die stete Umbildung und Umgestaltung der Frauensprache erscheint uns in ihren Motiven klar, wenn wir bedenken, daß bei längerem Bestehen bestimmter Ausdrücke die Männer ihren Sinn verstehen lernen. Nähere ethnologische Untersuchungen, welche unsere psychoanalytischen Gesichtspunkte berücksichtigen können, würden bei genauerem Studium sicherlich unsere Ansicht bestätigen können. Wir sehen, daß Crawleys Erklärungsversuch des sexuellen Tabu durchaus berechtigt ist, aber einer analytischen Vertiefung bedarf. Ebenso ist Hales Vergleich mit der Kindersprache zutreffend, erhält aber seinen eigentlichen Wert erst durch den analytischen Nachweis, wie er z. B. von Dr. Hug-Hellmuth und Dr. Hermann geliefert wurde, daß die Kindersprache ursprünglich den Zweck hatte, sexuelle Themen zu besprechen, ohne den Erwachsenen verständlich zu sein.

Lasch hat die sprachlichen Prozesse selbst, die Mittel, deren sich die Bildung der Frauensprache bedient, untersucht und hat dabei die Umschreibung und Wortveränderung durch Umstellung, Einfügung, Verdopplung von Lauten und Silben besonders hervorgehoben. Es sind dies aber dieselben Mittel, die wir in den psychischen Phänomenen des Versprechens und Vergessens wirksam sehen. Dem Auftauchen von Ersatznamen beim Namensvergessen würde auf völkerpsychologischem Gebiete der Gebrauch der „Wortvermeidung" mit Ersatzbezeichnung entsprechen. Wir wissen auch, daß sich die Geheimsprachen derselben Mittel der Ersatzbildungen, Silbenveränderungen, Wortumbildungen und Lautverdopplungen und -einschiebungen bedienen, wie dies die Frauensprachen der Wilden tun. Die Be-be-sprache unserer Kinderzeit z. B. arbeitet mit dem Vorsetzen der Silbe be. Sie wissen auch, daß der Traum wie die Paranoia ähnliche Wortverbildungen kennt. Ich erinnere Sie nur an Wortverdichtungen wie *norekdal*, *tutelrein* in Freuds „Traumdeutung".[1] Wir kennen aus der analytischen Literatur jene Fälle von Fehlleistungen mit „überkompen-

1) Freud, Traumdeutung. 4. Aufl., S. 221 ff.

sierender Tendenz", auf die Abraham[1] hingewiesen hat und die geradezu die Parallelerscheinung der Frauensprache darstellen. Eine Patientin Abrahams entstellte die Worte *parterre* und *Kondolenz* zu *partrerre* und *Kodolenz*, um den in ihrer Assoziation naheliegenden Woten *pater* und *Kondom* auszuweichen. Ein anderer Patient hatte die Neigung, anstatt *Angina* jedesmal *Angora* zu sagen, weil er die Versuchung fürchtete, *Angina* durch *Vagina* zu ersetzen. Diese Versprechen entsprechen als individuelle Erscheinungen durchaus der Frauensprache in ihren tiefer liegenden Motiven wie in ihren psychischen und sprachlichen Mechanismen. Diese Art des Versprechens kommt also dadurch zustande, daß an Stelle der entstellenden eine abwehrende Tendenz, welche die Versuchung des Aussprechens verpönter Worte hemmt, die Oberhand behält. Abraham hat mit Recht auf die Analogie dieses Vorganges mit den Symptombildungen der Zwangsneurose hingewiesen. Wir wissen durch Freuds „Totem und Tabu", wie zahlreiche soziale Institutionen, darunter gerade die Ausbildung von Sitten und Bräuchen der Gemeinschaft, sich nach denselben psychischen Gesetzen formen und entwickeln, welche die zwangsneurotischen Gesetze beherrschen.

Wir haben die Entstehung gesonderter Frauen- und Männersprache auf die Wirkung bestimmter Verdrängungsfaktoren zurückgeführt, und es könnte hier der bedrohliche Einwand auftauchen, es handle sich ja um primitive, kulturell tiefstehende Völker, denen ein so ausgebildetes Gefühl für soziale Schicklichkeit im Gespräch mangle. Vergessen wir indessen nicht, worauf Freud hinwies, daß diese primitiven Völker durchaus keine jungen Völker sind. Auch ihre Entwicklung steht im Zeichen der Verdrängungsverstärkung und sie haben unter diesem Einflusse bedeutsame Kulturvorgänge durchgemacht, ehe es zu der von einem primitiven Schamgefühl diktierten Differenzierung von Männer- und Frauensprache kam. Es mag mit dem Absinken der Ambivalenz zusammenhängen, wenn in unserer Kultur jene Wortvermeidungen, die sich auf Verwandte beziehen, verschwunden oder vielmehr nur in Spuren nachweisbar sind. Jene anderen aber, die sich auf Verdrängung sexuell bedeutsamen Sprachmaterials zurückführen ließen, leben noch unter uns wie bei den Wilden und sind vielleicht noch ausgebreiteter geworden.

Professor Freud hat in „Totem und Tabu" gezeigt, wie viel von der in unserer Gesellschaft lebenden Etikette auf das Konto der Verdrängung

1) Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse. VIII, 1922.

starker sexueller Tendenzen zu schreiben ist und in welchen primitiven und doch sehr entwickelten Erscheinungsformen sich solche Etikette bei unseren wilden Vettern äußert. Die Differenzierung von Männer- und Frauensprache darf hier eingereiht werden; sie zählt ebenfalls zu jenen Formen des *savoir vivre*, welche unsere Gesellschaft mit den Wilden Australiens und Afrikas im wesentlichen gemeinsam hat. Ich werde zufrieden sein, wenn es mir geglückt ist, Ihnen in diesem kleinen Beitrag gezeigt zu haben, daß die verdrängten Tendenzen der Sexualität auch sprachumbildend und sprachschöpferisch wirksam sind.

Über Tabu und Mystik

Von Adolf Arndt (Marburg)

I

In seiner Schrift „Totem und Tabu" hat Sigmund Freud mit großem Erfolge einige seltsame Übereinstimmungen im Seelenleben der sogenannten Wilden und dem der Neurotiker dargelegt. Es darf wohl ausgesprochen werden, daß diese Psychoanalyse des Totem und des Tabu bisher das meiste Licht in jene dunklen Gebiete der Völkerkunde geworfen hat. Man hat es aber bislang so hingestellt, als eigneten diese Begriffe in unverwandelter Reinheit nur eben jenen Wilden. Allerdings ist erfolgreich der Versuch gemacht worden, das Dasein des Tabu auch für alle anderen Völker nachzuweisen, es sei nur an J. Ferguson Mc. Lennan erinnert; doch immer stellte man das Gebundensein an Tabuverbote als eine in unvordenklicher Vorzeit durchschrittene Entwicklungsphase dar und glaubte es in unserer Zeit nur noch in gänzlich verwandelter und veredelter Form etwa in Gestalt des kategorischen Imperativs vorhanden. Um so erstaunter werden wir sein zu sehen, daß wir aus den Schriften der Magier und Alchimisten des Mittelalters ein so völliges und reines Verzeichnis der Tabuvorschriften zusammenstellen können, daß man glauben könnte, in Frazers verdienstvoller Sammlung „The golden bough" zu lesen. Wir werden dadurch zunächst den Nachweis erbringen, daß die Erscheinungen des Tabu in gleicher Art und Form ein Gemeingut aller Menschen und Zeiten sind, also keine Massenpsyche supponiert zu werden braucht, sowie ferner durch diesen Nachweis die Berechtigung der Freudschen Methode zur Untersuchung dieser Fragen stützen, da ja nun das Tabu auch eine Erscheinung unserer Geschichte und Seelenentwicklung ist, sowie sogar die Okkultisten des Mittelalters selber, wie wir sehen werden, diese Zaubervorschriften in engsten Zusammenhang mit den Geisteskranken bringen. Vor allen Dingen aber hoffen wir, durch

diese Untersuchung zur Klärung der okkultistischen Frage beizutragen, die doch eine Frage unserer Zeit ist, und dadurch, daß wir nun auch die Erscheinung des Tabu mit den an den Okkultismus und Mystizismus anknüpfenden Phänomenen in Verbindung bringen können, vielleicht nicht Unwesentliches zur Aufklärung des Tabu beitragen können.

Die Schrift, der wir den Tabukanon des mittelalterlichen Mystizismus entnehmen werden, ist die „Philosophia occulta" des Agrippa von Nettesheim. Es sei über sie zunächst bemerkt, daß sie ins Deutsche übersetzt erst jüngst im Jahre 1916 im Verlag Barsdorf, Berlin, schon in dritter Auflage erschien, also sich in zahlreichen Händen befindet und, wie wir nach den Anmerkungen des Übersetzers annehmen müssen, noch heute viele Menschen die dort angegebenen aberwitzigen Experimente versuchen. Auch ist es vielleicht nicht unwichtig, zuvor etwas über Agrippa selbst und die Bedeutung seiner Schrift zu erfahren. Agrippa von Nettesheim (geboren 1486 Köln, gestorben 1535 Grenoble), aus altadeligem Geschlecht, war keineswegs irgend ein ungeachteter und alberner Gaukler, sondern umfaßte die ganze Bildung seiner Zeit und stand mit hervorragenden Gelehrten wie Erasmus und Melanchthon im Briefwechsel. Papst Leo X. richtete selber an ihn ein Schreiben, Kardinäle verteidigten ihn gegen den Vorwurf der Ketzerei und der Erzbischof von Köln nahm die Widmung der „Philosophia occulta" an. Franz I., der Kanzler des Kaisers, der König von England und Margaretha von Österreich beriefen ihn gleichzeitig an ihre Höfe. Franz I. setzte ihm sogar eine Pension aus und machte ihn zum Leibarzt der Königinmutter. Kaiser Maximilian I. ernannte ihn zum kaiserlichen Rat, Hauptmann in der kaiserlichen Armee und schlug ihn auf dem Schlachtfelde zum Ritter. Agrippa beherrschte acht Sprachen, war Doktor beider Rechte und der Medizin und kannte die ganze Literatur von Pythagoras und Platon bis zu Albertus Magnus und Roger Baco, besonders natürlich die Mystiker.

Die „Philosophia occulta" verfaßte Agrippa mit vierundzwanzig Jahren (1510) und gab sie 1531 bearbeitet und ergänzt heraus. Die unstreitige, geistesgeschichtliche Bedeutung des Werkes wegen seiner imposanten Konstruktion eines alleinigen und abgestimmten Weltbildes festzustellen, kann hier nicht unsere Aufgabe sein. Es sei aber betont, daß Agrippa, obwohl er sich noch die Fähigkeit des Goldmachens zuschreibt, durchaus kein unwissenschaftlich verzückter Schwärmer war, sondern die Magie in einem edleren übertragenen Sinn auffaßte und als Lehrer Johann Wiers ein Vorkämpfer gegen den Unfug der Hexenprozesse war. Der Wert der „Philosophia occulta" liegt sowohl im allgemeinen wie auch besonders für uns

darin, daß sie gleichsam eine Enzyklopädie des Okkultismus ist. Daher zeichnet sie sich aus durch Allgemeinverständlichkeit und vor allem durch Materialsammlung. Es besteht kein Grund zur Anfechtung der Annahme, daß wir in den Berichten über Vorstellungen und Bräuche, die nicht auf einen Autor der Antike als Quelle verwiesen — wie es Agrippa stets aus Gewissenhaftigkeit und Gelehrtenstolz tut — uralte mündliche Überlieferungen besitzen. Er hatte ja bei seinem lebenslangen unsteten Wanderdasein, das ihn in fast ganz Europa heimisch machte, genügend Gelegenheit zum Nachspüren dieser Tradition. Allerdings ist es auffällig, daß wir niemals eine Bezugnahme auf germanisch-vorchristliche Vorstellung finden, obwohl die antiken und orientalischen Mythen nach Art des Alten Testamentes durchaus der neuen Universalreligion gleichsam als Vorformen für ebenbürtig erachtet werden. Doch können wir dieses hinreichend in der Unterdrückung gerade der nordisch-germanischen Religion durch den Katholizismus für begründet erachten. Nur ein einziges Anzeichen findet sich: Der „Charakter" des Mars unter der Rubrik „vom Knaben" — ♀ — entspricht genau dem Buchstaben M als Sinnbild für Mann in der Normanischen Runenreihe der St. Gallener Handschrift aus dem neunten Jahrhundert. Doch wollen wir die Beweiskraft dieser Übereinstimmung dahingestellt sein lassen.

II

Das erste, was uns in der „Philosophia occulta" auffällt, ist ein unbeirrter Glaube an das Dasein von Dämonen. Ihre Existenz wird ohneweiters vorausgesetzt.

Eine zweite Grundlage des Weltbildes der „Philosophie occulta" ist ein voll ausgeprägter Animismus, dessen Wahrheit auch keines Beweises bedarf. Aber darüber hinaus sagt Agrippa: „Jedes Ding hat etwas Furchtbares, Schreckliches, Feindliches und Zerstörendes, und dagegen etwas Freundliches, Freudiges, Stärkendes und Erhaltendes" (Buch I, Kap. 17). Was bedeutet dies anderes als eine Umschreibung der Tabunatur eines jeden Dinges? Und weiter wird gesagt: „Die natürlichen Dinge besitzen eine so große Macht, daß sie nicht nur allen ihnen verwandten Gegenständen ihre Kraft erweisen, sondern auch außerdem denselben eine ähnliche Macht mitteilen, durch welche diese wiederum auf andere wirken" (Buch I, Kap. 16). Wir finden hier also die gleiche Übertragungsmöglichkeit der Tabueigenschaft durch Berührung, gleichsam auf dem Wege der Infektion, wie bei den Wilden. Es wird in indifferenter Form positiv die Vorstellung ausgesprochen, deren

Negativ sich bei den Neurotikern als *délire de toucher* findet. Aber es ist klar, daß man eine gleichartige Angst vor dem Berühren von Gegenständen empfinden mußte, die eine böse Macht mitteilten. Allerdings hat hier bereits eine Wertscheidung in gut und böse der geheimen Kraft stattgefunden, wie sie aber zu der späten Zeit der Aufzeichnung verständlich ist. Die Tabueigenschaft an sich jedoch und die daraus folgenden Gebote entbehren genau wie bei den Wilden jeder moralischen oder religiösen Begründung, sondern sind eben einfach da und selbstwirkend, nur daß ein astrologisches Mäntelchen umgehängt wird.

In gleicher Weise finden wir Gradunterschiede in der Stärke des Tabu. Es sind ebenfalls in besonders hohem Maße tabu Frauen während der Menstruation, Tote, Eigentum und — eine neue Erscheinung — Dirnen. Jünglinge beim Fest der Männerweihe können natürlich nicht erwähnt werden, da es diese Einrichtung nicht mehr gab. Auch die Potentaten kommen selbstredend nicht mehr in Betracht wegen der Rationalisierung des Staatswesens und der Loslösung des Mystizismus vom Alltag. Doch darf nicht außer acht gelassen werden, daß Agrippa keineswegs Anspruch auf Vollständigkeit macht, sondern nur prägnante Beispiele geben will.

Die besondere Intensität des Tabu der Frauen während der Menstruation findet sich in folgendem Bericht (Buch I, Kap. 42): „Zu solchen Zaubermitteln gehört z. B. das Blut von der monatlichen Reinigung, dessen Zauberkräfte wir zunächst betrachten wollen. Durch seine Berührung wird der Weinstock für immer beschädigt, durch sein Hinzukommen wird, wie man sagt, der neue Most sauer; das von ihm berührte Getreide wird taub; die Saaten sterben ab; die Knospen verdorren; das Obst fällt von den Bäumen; der Glanz der Spiegel wird selbst durch den Blick einer Menstruierenden matt; die Schärfe der Rasiermesser wird abgestumpft; das polierte Elfenbein verliert sein schönes Aussehen; das Eisen wird schneller vom Rost verzehrt; auch das damit in Berührung gekommene Messing wird mit scharfem Gifte von abscheulichem Geruche und mit Grünspan bedeckt; durch seinen Genuß werden die Hunde toll und der von ihnen Gebissene mit einem unheilbaren Gifte angesteckt; die Bienenkörbe sterben aus und bei einer Berührung ihrer Körbe entfliehen die Bienen; Leinwand, damit gekocht, wird schwarz; trächtige Stuten abortieren infolge seiner Berührung; die Eselinnen werden so viele Jahre nicht trächtig als sie mit diesem Blute benetzte Gerstenkörner gefressen haben usw."

Auch hier haben wir zunächst nur eine indifferente Aufzählung der Effekte, die das gesteigerte Tabu der Menstruierenden herbeizuführen vermag.

Es ist klar, daß sich in der Praxis natürlich die Menstruierenden den einschneidendsten Beschränkungen unterziehen mußten, um nicht Mißwuchs, Unfruchtbarkeit und Verderben anzurichten. Offenbar wurden sie so eingesperrt, daß nicht einmal ihr Blick irgend einen Gegenstand berühren konnte. Natürlich bestanden diese Gebote zu Agrippas Zeit seit langem nicht mehr als allgemeine Satzung. Aus der passiven Beschränkung durch das Tabu war seine aktive Verwendung als Waffe für die Wissenden geworden.

Was die Art der Effekte anlangt, die das gesteigerte Tabusein der Menstruierenden hervorruft, so können wir sie in zwei Arten scheiden: Unfruchtbarkeit und Selbsthilfe. Die Beobachtung der äußerst geringen Konzeptionsfähigkeit während der Menstruation mag früh die Unfruchtbarkeit der Menstruierenden zur Ingredienz ihrer Tabueigenschaft gemacht haben. Genau wie in der Vorstellung der Primitiven überträgt sich diese gleichsam durch Infektion. Vielleicht können wir sogar in diesem Unfruchtbarkeitseffekt einen Selbstschutz sehen. Sobald wir nämlich Most, Weinstock und Getreidesamen (der „taub" wird) psychoanalytisch, wie es sehr nahe liegt, als Phallus- und Spermasymbole auffassen, erhalten wir folgende Bedeutung: Eine Befruchtung menstruierender Frauen ist nutzlos, also darf kein Beischlaf mit einer Menstruierenden vollzogen werden. Auch die Symboleinsetzung der Spiegel statt der Augen ist naheliegend: Man soll eine Menstruierende nicht einmal (begehrend) betrachten. Die Selbsthilfe durch Abstumpfung der Rasiermesser und Verrostung des Eisens ist ganz offenbar: Irgend gefährdende Gegenstände dürfen nicht in die Nähe einer Menstruierenden gebracht werden. Die Begründung gibt die Tollwutinfektion der Hunde: Der besondere Schwächezustand der Menstruierenden sowie Anblick, Geruch und Geschmack des abgesonderten Blutes lösen infizierend die sadistische Triebkomponente und — tiefer und umfassender — Mordgelüste aus. Die gesteigerte Tabueigenschaft einer Menstruierenden ist also, ganz wie es Freud bei den Wilden annahm, eine Abwehr.

Völlig analog den Tabuvorstellungen der Wilden findet sich nun auch eine Ambivalenz des Tabucharakters. In guter Absicht angewandt bildet nämlich das Blut der Menstruation ein Heilmittel gegen Fieber; und zwar, worüber wir uns nicht wundern, wenn die Bestreichung damit durch die Menstruierende selbst an dem Kranken vorgenommen wird, ist das Mittel besonders wirksam. Ebenso befreit eine Menstruierende die Saaten von Käfern und Würmern, wenn sie (nicht bei Sonnenaufgang) diese umschreitet. Eine Menstruierende vermag auch Hagel und Sturm und Blitz zu vertreiben (d. h. die erotische Tätigkeit der Naturgewalten). Ihre Kraft ist besonders

stark in ihrer frühen Jugend und bei abnehmendem Mond. Auch wird ihr Blut gegen Epilepsie eingegeben. In einem Hause, dessen Türpfosten man mit ihrem Blut berührt, wird jede Zauberei vereitelt. Legt man Haare, die mit Menstruationsblut getränkt sind unter Mist, so werden dadurch Schlangen erzeugt, was wiederum die erotische Bedeutung sichtbar werden läßt (Buch I, Kap. 42).

Es könnte eingewandt werden, zum Wesen des Tabu gehöre die automatische Bestrafung. Auch diese ist vorhanden. Denn wer einer Menstruierenden mit Eisen, Messing oder einem Messer naht, dessen Werkzeuge werden schlecht und stumpf. Wer mit dem Blute in Berührung kommt, wird mit einem unheilbaren Gifte angesteckt. Ja, wir können sogar Zeugungsunfähigkeit und Blindheit als Strafen annehmen.

Ferner finden wir gleichfalls eine besondere Tabustärke angegeben für Schwangere, für Kohabitierende und vor allem für Dirnen.

„Auf gleiche Weise soll eine öffentliche Dirne, welche sich durch Frechheit und Schamlosigkeit auszeichnet, mit derselben Eigenschaft alles ihr Nahekommende anstecken, und diese es hierauf anderen mitteilen. Man sagt deshalb, daß derjenige, welcher das Kleid oder das Hemd einer Hure anzieht oder den Spiegel, in dem sie sich täglich beschaut, bei sich hat, frech, furchtlos, unverschämt und unzüchtig werde" (Buch I, Kap. 16). Oder der Ölbaum soll sich so wenig mit einer Hure vertragen, „daß, wenn er von solchen gepflanzt werde, er entweder immer unfruchtbar bleibe oder ganz verwelke" (Buch I, Kap. 18). „Wenn eine Hure in einem sehr großen Hause versteckt ist, so fühlt manchmal einer ihre Anwesenheit, ohne daß er das Geringste davon weiß" (Buch I, Kap. 55).

So äußert sich auch der Ehebrecher durch einen besonderen Gestank (Buch I, Kap. 55.) In dem gleichen Kapitel, in dem der Dirne und dem Ehebrecher ein besonderes Fluidum zugeschrieben werden, findet sich hiemit im Zusammenhang eine bezeichnende Inzestgeschichte: „Von einem Pferde berichtet W i l h e l m von P a r i s, es habe dasselbe, ohne es zu wissen, mit seiner Mutter sich begattet, und als es nachher dies gemerkt habe, hätte es sich mit seinen eigenen Zähnen seine Geschlechtsteile abgebissen, um sich gleichsam selber zu bestrafen" (Buch I, Kap. 55).

Ein vollendeter Ödipus-Fall also! Wir sehen hier ferner deutlich, wie die Inzestscheu Wurzel des Tabu der Mütter ist, bei dessen Übertretung eine automatische Bestrafung eintritt. Der Anlaß zur Übertragung auf ein Tier ist offenbar: es durfte ein solcher Vorfall unter Menschen nicht einmal ausgesprochen werden.

Schließlich erfreuen sich noch die Witwen eines besonderen Tabuseins. Wenn man die Schamteile heilen will, so muß man aus einem Gewebe einen Faden ausziehen, ihn mit sieben oder neun Knöpfen versehen und dabei jedesmal den Namen einer Witwe nennen (Buch I, Kap. 51).

In gleicher Weise wie bei den Wilden sind auch die Kranken sowie die Toten besonders tabu.

„Die Magier verbieten, sich in den Schatten eines Kranken zu stellen oder den Urin desselben beim Sonnen- oder Mondlicht aufzudecken, weil die durchdringenden Strahlen des Lichtes, welche schädliche Eigenschaften mit sich führen, plötzlich den Zustand des Kranken verschlimmern und ihn mit einer solchen verderblichen Eigenschaft anstecken können“ (Buch I, Kap. 49). (Hier sind offenbar mehrere Vorstellungen miteinander vermischt und umgebogen worden). „Wenn einer nach einem Aderlaß oder nüchtern über einen Platz geht, wo kurz vorher ein Epileptischer hingefallen ist, so soll die Krankheit auf ihn übergehen“ (Buch I, Kap. 48). Und: „Ein Leichentuch soll die Eigenschaft der Trauer besitzen, und der Strick eines Gehenkten soll gleichfalls einige wunderbare Eigenschaften haben“ (Buch I, Kap. 16). „Auch Eisen, womit ein Mensch getötet ist, rechnet man unter die Zaubermittel und schreibt ihm wunderbare Wirkungen zu“ (Buch I, Kap. 42). Gute Wirkungen soll ein solches Eisen besonders als Pferdehuf und Sporen haben. Auch das Scharfrichterschwert dient zur Heilung. Ferner: „Wenn ein Frauenzimmer eine Nadel nimmt, sie in den Mist steckt, dieselbe hierauf mit Erde, worin ein menschlicher Leichnam begraben wurde, umwickelt und sie in einem Stückchen Tuch, das bei Leichenbegängnissen gebraucht wurde, bei sich trägt, so soll kein Mann geschlechtlichen Umgang mit ihr pflegen können, so lange es eine solche Nadel besitzt“ (Buch I, Kap. 47). „Durch Berührung mit der Hand eines zu früh Gestorbenen sollen Kröpfe und Ohrendrüsengeschwülste geheilt werden“ (Buch I, Kap. 51). Wir denken hiebei an die Erzählung in den Memoiren berühmter Henker, nach denen sich viele vornehme Damen Hände und andere Glieder von Gehenkten ausbaten, was man bisher — also fälschlich — auf sadistischen Fetischismus hat zurückführen wollen. Ein Spieß, den man aus dem Körper eines Menschen gerissen und der den Boden nicht berührt hat, beschleunigt schwere Geburten (Buch I, Kap. 51). Mißt man mit einem gleichen Seil einen Toten und einen Lebenden, so bringt dies letzterem Unglück (Buch I, Kap. 51).

Ebenfalls finden wir eine besondere Tabuintensität von Orten und Tieren.

Agrippa sagt zunächst: „Auch die Örter besitzen wunderbare Kräfte entweder von den in ihnen befindlichen Dingen oder von den Einflüssen der Ge-

stirne, oder es sind ihnen dieselben auf irgend eine Weise zuteil geworden" (Buch I, Kap. 48). So erfreuen sich besonders Bordelle einer gesteigerten Tabuintensität, und Liebende vergraben deshalb dort ihre Ringe usw., „damit sie an einem solchen Orte gewissermaßen Liebeseigenschaften annehmen" (Buch I, Kap. 48).

Unter den Tieren erfreuen sich einer starken Zauberkraft: Gänse, Frösche, Stiere, Kater, Fledermäuse, Störche, Schwalben, Hirsche, Raben, Sperlinge, Tauben, Füchse, Wiesel und Elstern (Buch I, Kap. 44). Wir sehen, daß wir es besonders mit sogenannten Seelentieren zu tun haben, und ahnen die Beziehungen zum Totemismus. Auch Maultiere, Habichte und Schlangen werden genannt: „Bienen, die man mit dem Staub von der Spur einer Schlange bestreut, sollen dadurch zur Rückkehr in den Bienenstock veranlaßt werden" (Buch I, Kap. 48).

Vor allem ist auch das Eigentum, ebenso wie bei den Wilden, mit einer hohen Tabuintensität geladen; zunächst alles, was zum Körper gehört, Abfall, Nägelabschnitzel (Buch I, Kap. 51), Exkremente und der Schatten. Unter den Exkrementen sahen wir schon die besonderen Eigenschaften des Menstruationsblutes und des Mistes. Es wird ferner gesagt: „Ein Mittel gegen alle Zaubergifte soll es sein, wenn einer von seinem Urin sich morgens auf den Fuß träufelt" (Buch I, Kap. 51). Die Zauberer sehen darauf, „daß sie den Bezauberten mit ihrem Schatten decken" (Buch I, Kap. 49). Auch der Speichel nimmt eine besondere Stellung ein. Man soll sich in die Hand spucken, wenn einen ein Wurf oder ein Schlag gereut; sich in den rechten Schuh spucken, wenn man einem gefährlichen Ort naht; zum Schutz vor Ansteckung mit epileptischen Krankheiten ausspucken; sich in den Schoß spucken als Abbitte für eine zu kühne Hoffnung (Buch I, Kap. 51). Wir sehen hier die gleichen Reinigungszeremonien, wie wir sie bei den Wilden finden. Heißt es ja auch ferner bei Agrippa, daß das Licht die finsteren Dämonen vertreibe: „Deshalb haben die ersten und weisen Stifter der Religionen und Zeremonien die Anordnung getroffen, daß man nur bei angezündeten Lichtern beten, Psalmen singen und heilige Handlungen verrichten dürfe. Hieraus erklärt sich das Symbol des Pythagoras: Sprich von Gott nicht ohne Licht. Daher kommt auch das Gebot, zur Vertreibung der bösen Geister bei den Leichen Lichter und Feuer anzuzünden und sie nicht eher zu entfernen, als bis die Toten nach vorangegangener Weihe zur Erde bestattet werden" (Buch I, Kap. 5). Sowie: „Auch in religiösen Dingen ist seine (des Wassers) Kraft sehr groß, namentlich bei Weihungen und Reinigungen, und es ist hier nicht minder notwendig als das Feuer" (Buch I, Kap. 6).

Auch die Sprache und der Blick haben eine besondere Kraft. Die Worte „führen nicht allein den Gedanken, sondern auch die Kraft des Sprechenden mit sich, der sie den Zuhörenden mit einer gewissen Energie zusendet, und zwar öfters mit einer solchen Gewalt, daß sie nicht bloß die Zuhörer verändern, sondern auch andere Körper und leblose Dinge" (Buch I, Kap. 69). Die Bezauberung geschieht ferner vornehmlich durch die Augen, indem durch den Blick der Geist in den anderen eindringt, von seinem Herzen Besitz nimmt „und als ein fremder Geist den Geist des anderen ansteckt" (Buch I, Kap. 50).

Besonders ist natürlich der Eigenname, als das erste Eigentum, verstärkt tabu. So behaupten die Magier, „die Eigennamen der Dinge seien gewisse Strahlen derselben, die stets überall gegenwärtig sind und die Kraft der Dinge bewahren, insofern das Wesen der bezeichneten Sache in ihnen herrscht und die Dinge durch sie wie durch eigene und lebendige Bilder erkannt werden" (Buch I, Kap. 70). Die Eigennamen der Dinge gehen aus den Eigenschaften ihrer Einflüsse und ihrer Körper hervor. Der Anruf bei den Namen ist ein wesentlicher Bestandteil einer Zauberhandlung.

Schließlich sind auch alle Gesänge, Formeln (Buch I, Kap. 72) und die Schrift in hohem Maße tabu (Buch I, Kap. 73). In gleicher Weise sind es Zahlen, Musik und Gestirne, die in engstem Zusammenhang gebracht werden (Buch II).

Die Erwähnung einer verstärkten Tabuintensität der Fürsten finden sich nur an einer Stelle: „So erfreut das milde oder heitere Gesicht eines Fürsten die ganze Bevölkerung einer Stadt, eine düstere oder traurige Miene aber erschreckt dieselbe" (Buch I, Kap. 52).

Ein Tabu der Geistlichen findet sich naturgemäß nicht, und auch für die Magier ist ein solches nicht ausdrücklich erwähnt. Wir können aber diese Lücke ergänzen durch Heranziehen einer Zeremonie, die noch heute besteht: der Ordination der katholischen Kirche. Meines Wissens ist diese bisher noch nicht dahin analysiert worden. Der katholische Geistliche muß sieben Stufen *(ordines)* durchlaufen, ehe er durch Erreichung des siebenten Grades Priester wird. Die Zeremonie der siebenten Ordo ist eine Handauflegung mit den Worten: „*Accipe spiritum sanctum.*" Diese Handauflegung darf nur von einem vom Papste ordinierten Bischof vorgenommen werden, so daß mittelbar alle katholischen Priester durch Berührung mit dem Papste und dadurch wiederum nach der Legende der katholischen Kirche mittelbar mit Petrus durch Handauflegen verbunden werden. Diese Zeremonie gibt dem Priester einerseits erst das Recht zum Meßopfer und

zur Verwaltung der Sakramente, anderseits verleiht sie ihm den *Charakter indelebilis*. Dieser bedeutet, daß der Priester durch keine Macht der Welt, durch keine Sünde und kein Verbrechen seine Priestereigenschaft verlieren kann. Dieser uralte Brauch erhielt seine dogmatische Ausprägung durch Thomas von Aquino.

Wir haben es also bei der Ordination erstens mit einer Infektion eines Fluidums vermittels Berührung zu tun. Zweitens entbehrt die Existenz und Intensität dieser Eigenschaft jeder religiösen oder moralischen Begründung. Sollte das nicht ein Tabu in Reinkultur sein? Denn die Ambivalenz des Tabu kann natürlich nicht hervortreten, da der katholische Priester nach Art des Christentums nur Heil wirken kann. Auch die automatische Bestrafung ist nur verschoben: Fegefeuer und Hölle. Und sollte nicht schließlich der katholische Priester mit einem ungeheuren Tabuübergewicht ausgerüstet sein, da er die Kraft hat, anderen Menschen Absolution zu erteilen?

III

Wir fanden also in der „Philosophia occulta" des Agrippa von Nettesheim, um es in der Sprache der Australier zu sagen, sowohl den Begriff des Tabu als einer unmittelbaren, ambivalenten Kraft jeden Dinges als auch eine den Anschauungen der Primitiven entsprechende Gradverschiedenheit der Tabuintensität und schließlich ebenfalls den Bräuchen der Wilden verwandte Tabuverbote, deren Übertretung sich unmittelbar oder mittelbar selbstwirkend bestraft, und Tabuzeremonien. Es ist dabei unseres Erachtens natürlich selbstverständlich, daß diese Vorstellungen und Handlungsanweisungen bei Agrippa von Nettesheim in den Mantel seiner okkultistischen Weltanschauung eingekleidet und in Ausdruck und Begründung mit der Sprache und den Kausalitätsanschauungen seines Spezialgebietes, der Magie, und zwar insbesondere der astrologischen, in Einklang gebracht werden. Wir dürfen uns deshalb daran nicht stößen, wenn die Tabueigenschaft bei Agrippa von Nettesheim scheinbar oft nicht aus eigener Macht besteht, sondern astrologisch bedingt ist, da wir diese Begründung leicht als eine spätere teleologische und literarisch beeinflußte Konstruktion erkennen, obwohl sicher ein genetischer Zusammenhang zwischen Tabu und Astrologie — nur in umgekehrter Folge als bei Agrippa — besteht und nicht ohne Bedeutung ist. Wir können schließlich auch nicht erwarten, die Tabugebote und -strafen in ihrer reinen und kategorischen Imperativform wie in Australien oder Afrika zu finden, da selbstverständlich diese in einer okkultis-

tischen Enzyklopädie zu Beginn der Neuzeit in nur umgewandelter und ihrer Aktivität beraubter Form auftreten können, deren einstige Gestalt wir eben durch Rückschlüsse wiederherstellen müssen.

Welche Vorteile und Aufschlüsse kann uns nun diese Feststellung des Auftretens des Tabu in der mittelalterlich-okkultistischen Weltanschauung gewähren?

Zunächst ist dadurch der Beweis erbracht, daß das Tabu nicht alleiniges Eigentum der Primitiven ist, sondern auch in gleicher Weise bei den Völkern der abendländisch-europäischen Kultur sich gefunden hat und — findet. Denn es führt eine ununterbrochene Entwicklungsfolge von jenen mittelalterlichen Magiern zu den modernen Okkultisten, Theosophen, Anthroposophen und Spiritisten, die ja sogar im allgemeinen jene mittelalterlichen und antiken Autoren, auf die sich Agrippa von Nettesheim stützt, als autoritativ anerkennen. Auch sehen wir sofort, daß eine große Anzahl der angeführten Bräuche — ausspucken, Lichtanzünden usw. — sich noch heute in unveränderter Form im modernen Aberglauben findet, sowie vor allem die Zeremonie der Priesterordination der katholischen Kirche unverwandelt fortdauert, so daß also das Tabu nicht nur in der veredelten und vertieften Gestalt des kategorischen Imperativs der Philosophie, sondern noch unter uns in völliger Reinheit besteht.

Mit demselben Recht, mit dem sich die Psychoanalyse den modernen Geisteserscheinungen zuwendet, durfte also Freud die psychoanalytische Methode auf die Erscheinung des Tabu anwenden.

Agrippa von Nettesheim bringt selber die Tabuvorstellungen mit dem Wahn der Geisteskranken in engste Beziehung: „Eben darin liegt der Grund (angeblich: weil die Luft dem Geist so verwandt ist, daß ihr Einfluß auf den Sehgeist leicht die Einbildungskraft affiziert), warum Wahnsinnige und Melancholiker Gestalten zu sehen oder Töne zu hören glauben, die nicht außer ihnen, sondern nur in ihrer eigenen Einbildung existieren: deshalb fürchten sie, was nicht zu fürchten ist, fassen den sonderbarsten und unbegründetsten Argwohn, fliehen, während niemand sie verfolgt, zürnen und streiten, ohne daß jemand gegenwärtig ist, lauter Affekte, die auch auf magischem Wege durch Räucherungen, Salben, Tränke, Zaubergifte, Lampen und Lichter, Spiegel, Bilder, Beschwörungen und Formeln, Töne und Musik auf Saiten gewisser Tiere, die in einer bestimmten Harmonie zusammengestellt sind, ferner durch verschiedene Gebräuche, Verrichtungen, Zeremonien und sonstigen Aberglauben hervorgebracht werden" (Buch I, Kap. 45).

Was nun das Ergebnis der Freudschen Untersuchungen über das Wesen des Tabu anlangt, es sei ein uraltes Verbot, das sich gegen die stärksten Gelüste — Mord und Erotik — der Menschen richte, so werden diese Folgerungen durch die Tabuvorstellungen, wie wir sie in der „Philosophia occulta" fanden, noch mehr gestützt und unterstrichen, als es schon durch die der Primitiven geschah. Wir konnten wiederholt bemerken, wie diese Wurzel des Tabu ganz unverhüllt hervortrat. Sehr bezeichnend ist auch, daß sich das Tabu daher besonders einer Erscheinung bemächtigt, die den Primitiven noch unbekannt ist, der Dirne. Zum Überfluß gibt aber Agrippa selber in vollster Klarheit eine gleiche Genese des Tabu an: „Jedermann weiß, daß die bösen Dämonen durch böse und profane Künste angelockt werden können, wie Psellus von den gnostischen Magiern erzählt, welche ähnliche abscheuliche Dinge trieben, wie sie einst beim Priapusdienste sowie bei der Verehrung eines Götzen, namens Panor, vorkamen. Diesem nicht unähnlich wäre, falls es wahr und keine Fabel ist, was man von der abscheulichen Ketzerei der Templer liest, und ähnliches ist auch von den Hexen bekannt, deren altvettelischer Wahnsinn öfters in solche Schändlichkeiten sich verirrt. Durch derartige Dinge werden die bösen Dämonen angelockt und ein Bündnis mit ihnen herbeigeführt." „Auf der anderen Seite aber weiß auch jedermann, daß wir durch gute Werke, einen reinen Sinn, mystische Gebete, andächtiges Flehen u. ä. uns die überhimmlischen Engel geneigt machen können" (Buch I, Kap. 39). Die Quintessenz dieser Worte Agrippas ist nichts anderes, als daß die ganze Mystik und eben auch ihre Tabuvorstellungen eine Vorrichtung sind, durch welche jene Gelüste abgewehrt werden, wie sie in den heterosexuellen Orgien des Priapusdienstes, den homosexuellen der Templer und in den Hexenperversitäten hervorbrechen. Es könnte zwar eingewandt werden, diese Anschauung der Agrippa von Nettesheim sei lediglich eine rein christlich-asketische, wir halten aber die Beeinflussung zwischen Okkultismus und Christentum zumindestens für eine wechselseitige, vor allem jedoch darf nicht übersehen werden, daß das Christentum, so lange es am Dämonenglauben usw. festhielt, in diesen Dingen ja nichts war als ein religiosifizierter Okkultismus. Besonders bemerkenswert ist es aber, daß gerade Agrippa von Nettesheim zu diesem Schlusse kommt, der, wie wir leicht bemerken können und auch aus seinem Werturteil über den Priapuskult usw. sehen, alle erotischen Dinge nach Möglichkeit vermeidet oder sich dabei innerlich bekreuzigt.

Die Erwähnung der gnostischen Magier, der Templer und der Hexen durch Agrippa führt uns weiterhin auf das wesentlichste. Denn es ist der ganze Sinn dieser Arbeit, durch das Aufzeigen der Tabuvorstellungen bei Agrippa von Nettesheim — der einerseits als enzyklopädistischer Abschluß des mittelalterlichen Okkultismus und Verbindungsbrücke zum modernen sich als leichtester Zugang zu diesem Problem darstellt, — die Möglichkeit und Anregung zu schaffen, zu den Problemen des Tabu und auch des Totemismus durch eine Psychoanalyse der eigentlichen okkultistischen Schriften des Mittelalters einen vielleicht aussichtsvollen Weg zu erschließen. Es ist bekannt, wie in den Schriften der gnostischen Magier, der Rosenkreuzer, des Hermes Trismegist u. a. der Erotik eine wesentliche Bedeutung zukommt, und wir glauben, daß sich hier noch eine weit größere Klarheit über Entstehung und Wesen sowohl des Tabu wie auch des Totemismus gewinnen ließe.

Denn auch Reste des Totemismus finden wir bei Agrippa von Nettesheim. Es ist zunächst auffällig, daß die Tiere als den Menschen ebenbürtig, ja zuweilen als vorbildlich hingestellt werden. Ferner muß jede magische Handlung von einer Räucherung begleitet sein, zu deren Ingredienzien je nach dem dominierenden Stern bei dem Mond Gänseblut, Froschkopf und Stieraugen, bei dem Saturn ein Katergehirn und Fledermausblut, bei dem Jupiter Storch- und Schwalbenblut sowie ein Hirschgehirn, bei dem Mars Menschenblut, Kater- und Rabenblut, bei der Venus ein Sperlingshirn und Taubenblut und beim Merkur Elsternblut sowie ein Fuchs- und Wieselhirn gehören. Es ist klar, daß wir es hier mit Resten von Opfern zu tun haben. (Zu diesen magischen Räucherungen sei nebenbei bemerkt: ob wir nicht in ihnen den Ursprung des — Rauchens zu sehen haben?)

Schließlich ist auch eine psychoanalytische Untersuchung der modernen okkultistischen Richtungen wohl sehr wesentlich. Ihre einfachste Vorform, die Allmacht der Gedanken, findet sich in gleicher Form, wie sie uns von den Primitiven bekannt ist, auch bei Agrippa: „So machen wir zur Erweckung von Liebe Bilder, die einander umarmen; zur Erweckung von Zwietracht solche, die einander schlagen; um einem Menschen, einem Hause, einer Stadt oder sonst einer Sache Unglück, Verderben oder Hindernisse zu bereiten, verfertigen wir Bilder mit verdrehten und zerbrochenen Gliedern und Teilen nach der Gestalt der Sache, die wir verderben oder verhindern wollen" (Buch II, Kap. 49).

Zum Abschluß noch eine kleine Betrachtung über Mystik und Psychoanalyse, die zunächst wohl stark befremden wird. Könnten wir nicht in

gewisser Weise sagen, durch die Psychoanalyse würde die Mystik bewiesen? Es scheint, als habe Max Dessoir in seinem Werk „Vom Jenseits der Seele“ nicht mit Unrecht die Psychoanalytiker neben die Okkultisten gestellt. Denn die Quintessenz der Mystik ist die Behauptung, jedes Zeichen und jede Erscheinung habe außer ihrem sichtbaren noch einen verborgenen Sinn; dieser aber müsse geheim gehalten werden und sei ein Zauber. Betrachten wir nun mit den Augen eines Analytikers etwa irgend ein Ornament, so werden wir zu dem Ergebnis kommen, daß dieses abstrakte Zeichen vermittels eines Symbols nur die sublimierte und stilisierte Verdeckung eines konkreten, primitiven Triebwunsches ist. Wir wissen gleichfalls, daß dieser Untersinn geheim gehalten wird, weil die Zensur des Bewußtseins das Manifestwerden der ungebrochenen Triebrichtung verhindern will, und die Symbolisierung gerade diese Bannung (Verzauberung) bezweckt. Insofern beweist die Psychoanalyse in gewissem Sinne die Vorstellungen der Mystik, indem sie aber zugleich diese betreffenden Behauptungen begründet und ihre Wurzeln aufdeckt. Daher erscheint uns gerade die Psychoanalyse berufen, das Dunkel der okkultistischen Welt aufzuhellen, weil sie nicht an deren Erscheinungen als an sinnlosem und aberwitzigem Zeug blind vorübergeht, sondern ihre tiefe Bedeutung erkennen kann und die Wahrheit aufzudecken vermag.

Zwei Kapitel über kulturelle Entwicklung[1]

Von Dr. R. Spiez

I

Die Dreizahl

Die weltumfassende Bedeutung der Dreizahl zu betonen ist überflüssig; sie ist auch dem Nicht-Psychoanalytiker bekannt, wenn er sich dessen auch selten bewußt wird. Darum möge ein flüchtiger Überblick der ins Auge springendsten Erscheinungen genügen.

Angefangen von dem Dummkopf, der „nicht bis drei zählen kann," den Primitiven, deren Zahlensystem nur bis drei geht, worauf das „Viel" anfängt, bis zu den Religionen, die Dreigliederung aufweisen und Trinitäten verehren, gibt es wohl kaum ein Gebiet der menschlichen Geistestätigkeit, auf dem man nicht immer wieder auf die DREI stieße. Das Eigenartige ist dabei, daß diese Zahl so sehr bevorzugt wird, daß sie alle andern Zahlen ausnahmslos in den Schatten stellt; psychoanalytisch gesprochen möchte man sie geradezu für den größten Teil der Menschheit lustvoll betont nennen.

---

1) Da mir mein Material augenblicklich nicht zur Verfügung steht, bin ich leider gezwungen, von einem ausführlichen Quellennachweise abzusehen. Dem in psychoanalytischer Literatur Bewanderten werden zahlreiche Gedankengänge ohnedies aus den grundlegenden Werken bekannt sein und so möge eine summarische Aufzählung der Namen der Autoren genügen, deren Arbeiten mir als Unterlage dienten. Es sind dies: Freud, Rank, Reik, ferner von den Nichtpsychoanalytikern Frazer, Frobenius, Jerusalem, Friedrich S. Krauß, Levy-Brühl, Usener sowie zahlreiche Artikel der Encyclopaedia Britannica.

Für die philologisch-orientalischen Grundlagen, welche das Entstehen dieses Aufsatzes ermöglichen, sowie für die auf das Judentum Bezug habenden Stellen bin ich Herrn Dr. J. Zoller zu aufrichtigem Danke verpflichtet. Auf seine diesbezüglichen Ausführungen, betitelt: Das alt-sinaitische „S" sei hiemit verwiesen.

„Eins, zwei, drei“ zählt man als Kind, wenn man den Wettlauf beginnt — „Achtung, fertig, los“ ruft der Starter bei Sportveranstaltungen — dreimal schlägt der Hammer des Auktionators — dreimal wird vor der Hochzeit aufgeboten — drei Handvoll Erde wirft man ins Grab. In der Dichtung sind wir ununterbrochen von Dreiteilungen begleitet; die drei Teile der Rede, des Briefes, das dreiaktige Drama, die Einheit von Ort, Zeit und Handlung.

Man müßte Bände über die Dreizahl im Märchen schreiben. Immer wieder sehn wir drei Königssöhne, drei Prinzessinnen, drei Proben, Dreie, die durchs ganze Land kommen und alle guten Dinge, deren drei sind.

An unseren Universitäten: drei Rigorosen. Bei den Gerichten: drei Instanzen. In der Geschichte: Altertum, Mittelalter und Neuzeit. Und wenn Spengler die Geschichte modernisiert, wird daraus wieder nur das apollinische, magische und faustische Weltbild; die Namen also wechseln, die Zahl bleibt. Philologen ist die Trilitteralität der semitischen Wurzel geläufig; so unwahrscheinlich es klingt, bei ihnen werden wir schließlich auch eine Erklärung für die uns beschäftigende Erscheinung finden.

Keine Religion, in der die Dreizahl nicht im Zentrum wie auch an der Peripherie nachzuweisen wäre. Der Hinduismus hat die Trinität von Brahma, Vishnu, Shiva. Der ursprünglich streng monotheistische (man wäre eher versucht zu sagen a-theistische) Buddhismus hat sich im Wege der bildenden Kunst die Shaka-, die Amida-, die Jakushi-Trinität eingeschmuggelt, indem recht willkürlich gewählte Boddhisatvas der Hauptfigur beigesellt wurden. Der Chinese hat drei Seelen. Das Judentum hat die Trinitäten: Gott, die Tora und Israel (analog dem buddhistischen: Buddha, das Gesetz und die Mönchsorden), sowie Tora, Propheten und Hagiographen. Die Chassidim, die eine Lockerung des streng monotheistischen Prinzips im Judentum darstellen, haben Gott, die Schechina (Gottesglorie) und den Messias. Das Christentum hat die Dreifaltigkeit, dann Himmel, Purgatorium und Hölle; letztere Dreiteilung bildet dann den Vorwurf der Divina Commedia Dantes.

Den Griechen gestattet ihr Unbewußtes in der Oberwelt, im Olymp freies Spiel, schöne Sublimierung. In der „Unter“welt aber herrscht unerbittlich die DREI: Drei Richter richten die Seelen (dieses Motiv finden wir noch in unserer heutigen Rechtspflege im Richter mit den beiden Beisitzern) und drei sind die Furien, die Parzen, dreiköpfig Zerberus und dreifach Hekate. Die lernäische Hydra, das Geschlecht, das sich drohend gegen Herakles den muttergebundenen (siehe Rank) aufrichtet, hat dreimal drei Köpfe.

Beispiele aus dem Mystikern für die unwiderstehliche Verlockung der Dreizahl beizubringen, würde zu weit führen; der modernste Mystiker, Rudolf Steiner, baut sein Weltbild auf die Dreigliederung auf.

Die Folklore bringt ein überreiches Material für die unbewußte Bedeutung der Dreizahl. Ich will nur ein, meines Wissens bisher nicht verwertetes Beispiel erwähnen: Das Kleeblatt *(TRIfolium, trèfle, trifoglio)* heißt im Ungarischen *lóhere,* zu deutsch Pferdehoden, wobei ich mir bewußt bin, daß dabei außer der Dreizahl auch die Form der Blätter mitbestimmend ist. Doch schließt sich daran ein sonderbarer Brauch, der bereits öfter in psychoanalytischen Schriften verwertet wurde und dessen Spuren bis in unsere Tage reichen. Vor Gericht werden Zeugen vereidigt. Zum Schwure hebt man drei Finger (wenn man nicht mit der Hand auf dem Buche schwört, eine Symbolhandlung, die ich augenblicklich nicht weiter untersuchen will). Und Zeuge kommt von zeugen, Kinder zeugen, und heißt auf Lateinisch *testis. Testes* aber heißen die Hoden. Nun aber schwuren die Orientalen, wie man übrigens auch im Alten Testament lesen kann, mit der Hand auf dem Genitale. Wenn wir, wie in diesem Beispiele, die Dreizahl in der Entwicklung der menschlichen Kultur verfolgen, kommen wir fast zwangsläufig zum männlichen Genitale. Psychoanalytiker wußten seit langem, daß die DREI die sexuelle Trinität, Glied und beide Hoden symbolisiere. Nur fehlte ein in die Augen springender Nachweis. Diesen erbringt die Forschung nach den Ursprüngen der Schriftzeichen in eklatanter Weise.

Unsere Schreibart der DREI haben wir, wie die Bezeichnung arabischer Ziffern besagt, aus dem Arabischen: 3. Die wirkliche arabische Schreibweise ist jedoch ein wenig anders: ٣. Schon diese Form gibt zu denken; um so mehr, wenn wir erfahren, daß der arabische Buchstabe *„Schin"* so geschrieben wird: ش, im Nordsemitischen aber *„Shen"* Urin bedeutet, während im Südsemitischen *„Saut"* die Rute. Es erscheint mir unzweifelhaft, daß die arabische Drei eine Vereinfachung des folgenden Zeichens ist: [Zeichen]

Diese Ansicht wird durch die nach der Zahlenordnung vorhergehenden Ziffern EINS und ZWEI aufs beste bestätigt. ZWEI schreibt der Araber: ٢. Es fehlt ein Hoden. Und EINS ist im Arabischen: / Das Glied allein.

Es ist klar, daß die wichtige Rolle, die das männliche Genitale in der primitiven Rechtspflege, bei Verträgen etc. gespielt hat[1] (ganz abgesehen

1) An den Schwur beim Genitale schließt sich übrigens auch ein Beweis für den Penis als Symbol des Lebens an: Die Orientalen, die früher mit der Hand auf dem

von der jedem Psychoanalytiker geläufigen Höchstwertigkeit dieses Organs für das Individuum) zu der heute nur mehr schwer erklärbaren Überwertung der DREI auch sehr stark beigetragen haben muß. Angesichts der verschiedensten zählbaren Körperteile, Hände, Füsse, Finger etc. läge für die Primitiven gar keine Veranlassung vor, just bis drei zu zählen, wenn diese Zahl nicht eben den höchstbewerteten Körperteil symbolisieren würde. Den Körperteil, bei dem man schwören mußte und der strafweise abgeschnitten wurde. Man kann sich gut vorstellen, wie für den Primitiven nur die ersten drei Ziffern „zählen", weil sie die Hoden und das Glied waren; der Rest, was darüber hinaus ist, „zählt eben nicht". Der Sprachgebrauch ist deutlich genug.

Schließlich möchte ich noch ganz kurz den Gedanken der Dreifaltigkeit streifen. Dieser so unwahrscheinliche und schwer faßbare Gedanke des Einen, der Drei ist, und der Drei die Eins sind, wird vollkommen klar und einfach, wenn wir auf den Ursprung der Zahl DREI zurückgehen. Denn das männliche Genitale ist EINS und zugleich DREI; und es sind DREI, die doch nur EINS sind. Das männliche Genitale ist der Vater, der den Sohn enthält, dennoch der Sohn, der noch der Vatter ist, während er aus ihm wird.

Und dieses Genitale ist zugleich der Ort des Übergangs für den Geist des Vaters auf den Sohn, ist der heilige Geist und enthält ihn.[1]

II

Die Genesis der magischen und der transzendenten Kulte

Ich könnte mich darauf beschränken zu sagen, daß die abschließenden Gedankengänge der vorhergehenden Ausführungen ihre Evidenz in sich tragen. Doch sind für die Betrachtung der Entwicklung der menschlichen Kultur fruchtbare Gesichtspunkte zu gewinnen, wenn man hier den Urprüngen

eigenen Genitale schwuren, verwenden in historischen Zeiten bereits lieber den Ausdruck „Bei meinem Leben", in dessen Variante „Bei meinem Kopfe" wir eine Regression aufs Genitalsymbol sehen können und dessen zweite Variante „Beim Kopfe meines Vaters" schon recht verdächtig nach Todeswunsch klingt, jedenfalls aber eine leichtere Strafe beinhaltet.

1) Diese Betrachtungsweise des männlichen Genitales als Vater, der den Sohn enthält, verdeutlicht auch, warum in erster Linie Kind und Penis, aber nur in zweiter Linie Kind und Vulva aequivalent sind.

nachgeht. Spengler unterscheidet ein apollinisches, magisches und faustisches Weltbild. Für unsere Zwecke genügt die Unterscheidung der magischen Periode von der über das Magische hinausschreitenden Religionsperiode. Was unterscheidet nun die eine von der anderen? Ich meine, das Auftreten der Transzendenz im Denken.

Die magische Denkart kennt die Transzendenz nicht. In den Anfängen empfindet der Primitive den Unterschied Subjekt — Objekt gar nicht. Später objektiviert er wohl die Umwelt, steht aber mit ihr von Gleich zu Gleich. Selbst in den hoch entwickelten magischen Kulten bleibt das Grundprinzip die Möglichkeit, die Gottheit zu zwingen. Dagegen ist es ein Charakteristikum der metaphysischen Transzendenzreligionen, daß diese den Gedanken an einen Zwang aufgeben, damit die Gottheit *implicite* als ein nicht Gleichgeartetes, ein Höheres, ein Transzendentes anerkennend. Freilich, die Spuren des magischen Zwanges haften den Religionen bis zum heutigen Tage an. Am bekanntesten wird wohl das alttestamentarische: „Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn!" sein; aber in unseren Tagen (1893 Sizilien) kommt es in Zeiten der Dürre vor, daß der verantwortliche Schutzheilige strafweise seiner Prunkgewänder entblößt, ja sogar im Freien aufgestellt und der sengenden Sonne ausgesetzt wird, bis die gewünschte Wetteränderung eintritt (Golden Bough 75).

Wir finden zahlreiche andere Faktoren in unseren heutigen hochmetaphysischen Religionen, die deutlich magischen Ursprung zeigen; es würde zu weit führen, sie aufzuzählen. Jedenfalls sehen wir einen unmittelbaren Übergang aus magischen Fruchtbarkeitskulten in metaphysische Transzendenzreligionen und müssen darum von den Ursprüngen der Magie her versuchen, Klarheit über das Funktionieren des menschlichen Denkens bei der Schöpfung der Transzendenzreligionen zu gewinnen.

Was also ist die magische Weltanschauung, das magische Zeremoniell?

Es ist nicht Zweck dieser Zeilen, eine erschöpfende Untersuchung der magischen Weltanschauung zu geben und so mögen denn nur Annäherungsdefinitionen folgen, wenn ich mir auch bewußt bin, daß manche Faktoren dabei vernachlässigt werden — sei es, daß diese Definitionen nicht das ganze Phänomen umfassen, sei es, daß in dieselben auch nicht dazugehörige Phänomene eingefügt werden können. Ich möchte sie als „Arbeitsdefinitionen" gewertet haben, in der Art der Arbeitshypothesen. Sie wurden für diese Untersuchung, *ad hoc*, geprägt, und wenn sie die Kontinuität der Untersuchung ermöglichen, so haben sie ihren Zweck erfüllt, ohne einen weiteren Anspruch auf Eigendasein zu erheben.

Magische Weltanschauung könnten wir als jene geistige Attitüde definieren, die von der Prämisse einer ebenbürtigen Umwelt ausgehend diese durch auf empirischem Wege gewonnene Verfahren zu beeinflussen sucht.

Dabei ist die Denkweise der Primitiven in zwei Beziehungen zu berücksichtigen: Erstens arbeitet der Primitive mit anderen Kategorien als wir; und zweitens ist er erst im Augenblicke der Schöpfung des magischen Zeremoniells zur Entdeckung seines Ichs als Subjekt gekommen.

Was die Denkkategorien betrifft, so wurde vielfach angenommen, daß der Primitive die Kategorie der Kausalität mit jener der Analogie ersetze. Es erschien dies einleuchtend, einerseits, weil der Analogieschluß tatsächlich einfacher zu bilden ist, als der Kausalschluß; zweitens weil für den oberflächlichen Beobachter die Denkweise der Primitiven sich in Analogien zu bewegen scheint. Doch dem ist nicht so; wir finden nur selten einen wirklichen Analogieschluß (sozusagen als Zufallsprodukt), es sind immer nur Denkvorgänge, die infolge der bildhaften und beschreibenden Konstruktion der primitiven Sprachen an Analogien erinnern. In Wirklichkeit ist das Denken der Primitiven prälogisch, um den von Levy-Brühl geprägten Ausdruck zu gebrauchen, d. h. es bedient sich einer unserem logischen Denken unbekannten Kategorie: der Kategorie der Partizipation.

Jerusalem definiert die Partizipation folgendermaßen: „Die Partizipation besteht in dem geheimnisvollen Teilhaben heterogenster Dinge aneinander, das durch mystische Kräfte bewirkt wird, die in ihnen wirksam sind."

Der zweite Faktor, die noch wenig ausgeprägte Unterscheidung von Subjekt und Objekt, respektive Umwelt, bringt es mit sich, daß das Individuum alle Ereignisse der Umwelt auf sich bezieht und *vice versa* allen in oder an ihm stattfindenden Vorgängen einen entsprechenden Einfluß auf die Umwelt zuschreibt.

Auf Grund der obenerwähnten mystischen Partizipation ist für die Primitiven jede Einheit mit der ihr entsprechenden (häufig auch noch mit einer anderen) Vielheit identisch, d. h. sie partizipiert an ihr und *vice versa.*

Wir sehen aus diesen kurzen Ausführungen, daß die in unserer Definition der Magie betonte Empirie keineswegs mit dem identisch ist, was heute Empirie genannt wird. Es ist Empirie insoferne, als es Handlungen sind, die sich nicht auf theoretische Überlegung, sondern auf die unmittelbaren Einwirkungen der Umwelt stützen und an ihr magisch partizipieren — mit anderen Worten, eine magische Empirie, wobei zu betonen ist, daß das Entstehen dieses Doppelbegriffs unlösbar verbunden ist und einer ohne den anderen nicht denkbar.

Im Fortschreiten zum logischen Denken wurde dieser Zustand langsam überwunden, immer mehr mystische Eigenschaften gingen verloren, immer stärker wurden die Partizipationen eingeschränkt, bis schließlich die Menschheit sich im rein logischen Denken ein Gebäude von relativ scharf getrennten Begriffen schuf, die Umwelt nach diesen ordnete und in Besitz nahm. (Aristoteles.)

Wenn man nun weit später die Transzendenz, am klarsten in der Dreifaltigkeit, im logischen Denken auftritt, so ist nicht anzunehmen, daß wir es mit einem rudimentär gewordenen Überbleibsel aus dem Prälogischen zu tun haben, sondern es dürfte sich um die Setzung eines singulären, nicht wiederholbaren Falles handeln, an welchem im Gegensatze zur magischen Weltanschauung die Umwelt nicht partizipiert, da dieser Fall ja „transzendiert" und so jenseits alles Logischen ist.

Betrachten wir nun nach diesen Ausführungen die magische Zeremonie. Diese wurde jedenfalls veranlaßt durch ein Begehren, das scharf auf einen Zweck gerichtet und durch normale Mittel nicht zu befriedigen war; ein gewalttätiger Unterton fehlte diesem Begehren nicht und wir sehen dementsprechend das Bestreben, die Erfüllung des Begehrens zu erzwingen.

Bei genügender Intensität des Begehrens wird sich der psychische Zustand bis zu einer Ekstase steigern; dies ist der Moment der Schöpfung der magischen Zeremonie. Aus der Ekstase wird sie geboren und selbst wenn sie schon zum Ritual erstarrt ist, finden wir das Bestreben, sich durch die Zeremonie in einen ekstatischen Zustand zu versetzen — ein Bestreben, dem vielfach mit allen möglichen Rauschmitteln nachgeholfen wurde.

Worin besteht nun die magische Zeremonie und unter welchen äußeren Formen findet sie statt?

Im ekstatischen Zustande wird eine streng vorgeschriebene, rhythmische Reihenfolge unabänderlicher Gesten, respektive Vokalgesten vollzogen, welche zum begehrten Ziele führt.

Die gleichen Charakteristika gelten unabgeändert auch für den Begattungsakt. Mehr noch: Diese Charakteristika sind es, die den Begattungsakt prinzipiell von den übrigen primitiven Lebensbetätigungen unterscheiden. Der Beischlaf ist ein im ekstatischen, fast bewußtlos hingerissenen Zustande, unter dem Antriebe eines wohlwollenden, nur sekundär gewalttätigen Begehrens ausgeführter Akt, zu dessen Gelingen eine bestimmte Reihenfolge stets gleichbleibender Handlungen die *conditio sine qua non* ist.

Man könnte dem entgegenhalten, daß die übrigen primitiven Lebensbetätigungen, etwa Essen, Schlaf, Verdauung, Geburt ebenso streng determiniert sind, wie die Begattung. Das ist wohl richtig, doch entziehen sich die Bedingungen ihrer Determiniertheit der primitiven Beobachtung.

Weitere gemeinsame Eigenarten des magischen Zeremoniells und des Beischlafes sind Rhythmus und Willkür.

Daß im magischen Zeremoniell der Rhythmus eine sehr bedeutsame Rolle spielte (es sei nur an Zaubertänze und Inkantationen erinnert) ist bekannt. Nirgends aber im Leben ist der Rhythmus so augenfällig, wie im Begattungsakte und er gehört zu dessen Grundbedingungen.

Anderseits sind die übrigen Lebensbetätigungen von der Willkür des Individuums unabhängig. Es muß schlafen, essen, verdauen, gebären (wenn es schwanger ist), falls es nicht als Individuum zugrundegehen will. Für diese Betätigungen beschränkt sich die Willkür bestenfalls auf die äußere Form der Ausführung, aber weder die Zeit der Ausführung, noch deren Inhalt und Notwendigkeit steht in der Wahl des Individuums.

Ganz umgekehrt beim Sexualakte. Durch die Nicht-Ausführung wird das Individuum nicht unmittelbar vernichtet — nur die Rasse. Und die Zeit der Ausführung ist innerhalb weiter Grenzen frei wählbar.

Mit anderen Worten: In allen Lebensbetätigungen ist das Individuum Objekt; nur im Sexuellen wird es Subjekt.

Analog in der Magie: Das Individuum, das bis dahin Objekt der übergewaltigen Umwelt war, stellt sich dieser in der magischen Handlung als gleichwertiges Subjekt gegenüber.

Doch beides innerhalb von Grenzen: Denn wenn auch das Individuum (scheinbar) bestimmt ob, wann, an wem es den Sexualakt vornimmt — ist es im Akte über einen bestimmten Punkt hinausgelangt, so geht alles zwangsläufig weiter und das Individuum wird wieder zum Objekt.

Ebenso in der Magie; ist das Rituale bis zum *declenchement* fortgeschritten, so unterliegt der Magier wieder als Objekt dem Geschehen, das er als Subjekt veranlaßt hat.

Wir haben also damit ein bis auf die Einzelheiten stimmendes Vorbild der magischen Zeremonie und können behaupten, daß ausgehend vom Sexualzeremoniell, welches zu einem immer wieder begehrten reichen Lustgewinne führte, der Primitive zur Erreichung irgend eines anderen sehr begehrten Zieles analog die magische Zeremonie schuf, die sich im Anfang wohl auf ein grobsexuelles Ritual beschränkt haben dürfte. Ein Beweis

dafür ist der ganz allgemeine orgiastische Charakter magischer Kulte, der nur schwach verhüllt in den später daraus entwickelten Religionen fortlebt, um bei Gelegenheit besonderer religiöser Hingerissenheit mit unverminderter Heftigkeit hervorzubrechen.

Hier möchte ich nun auf eine andere Analogie hinweisen. Die Sexualzeremonie besteht aus unentbehrlichen und akzessorischen Faktoren. Ersteren (z. B. Friktion, Rhythmus etc.) haftet der Charakter der Umwandelbarkeit in hohem Masse an.

Letztere (Streicheln, Umarmen, Geruch, Vokalgesten, Beißen etc.) sind untereinander ersatzfähig, nötigenfalls völlig entbehrlich und gehören keineswegs zum prinzipiellen Requisit der Sexualzeremonie; sie haben jedoch einen unleugbaren fördernden Wert bei der Erreichung des Zieles.

Jede Magie ist bestrebt, ihr Ritual zu verbessern; so nimmt auch sie akzessorische Faktoren auf, die mit der Zeit zu Abspaltungen von dem ursprünglichen magischen Zeremoniell, zu Häresien führen. Häresien aber sind Individualisierungen des Rituals oder Dogmas, in welchen ein sekundärer, respektive akzessorischer Faktor plötzlich obligat wurde.

Ebenso sehen wir im Liebesleben des Einzelindividuums das Obligatwerden der akzessorischen Geste, die prinzipiell für die Sexualhandlung keine Vorbedingung wäre.

Hier eröffnet sich ein neuer Ausblick. Der akzessorische Faktor, der ins Zentrum des magischen Zeremoniells rückt, ist schließlich nur ein Symptom eines tieferliegenden Geschehens. Ebenso wie wir im Sexualleben des Einzelindividuums das Obligatwerden einer akzessorischen Geste als äußeres Zeichen tieferliegender psycho-ökonomischer Gegebenheiten sehen, die sich auf dem Wege dynamischer Vorgänge in eben diesem und keinem anderen Symptom äußern, werden wir auch hier in der ökonomischen. respektive dynamischen Sphäre zu suchen haben, wenn wir die Ursache der Veränderung oder Abspaltung eines magischen Zeremoniells finden wollen. Mit anderen Worten: Der akzessorische Faktor, der obligat wird, ist das Symptom der Häresien. Die Ursache der Häresie liegt in den ökonomisch-sozialen Veränderungen, die in dem häretisch werdenden Teile des Volksstammes oder Nation stattfinden. Eine detaillierte Untersuchung dieser Frage müßte freilich der Gegenstand einer ungewöhnlich umfangreichen Spezialarbeit sein und fällt aus dem Rahmen dieser Betrachtungen heraus.

So finden wir denn als Basis des magischen Zeremoniells, der Magie, im weiteren Verlaufe der magischen Weltanschauung und schließlich der daraus entwickelten religiösen Kulte den Begattungsakt; unter anderem auch

als Basis der weltlichen Zeremonien, respektive Hierarchien, die wohl ursprünglich aus magisch-religiösen Kulten hervorgingen.

Es braucht uns auch nicht Wunder zu nehmen, daß bei zunehmendem kausalen Denken, als Schwangerschaft und Geburt mit der Begattung in Verbindung gebracht wurden, diese Erkenntnis auch dem magischen Kulte zugute kam: Es entstanden die Fruchtbarkeitskulte mit der zentralen Mutterfigur.

Langsam entwickelten sich jedoch Staaten, deren ökonomische Bedürfnisse sie veranlaßten, Gewicht auf eine möglichst hohe Anzahl der Mitglieder der Gemeinschaft zu legen. Damit rückte der Geburtsakt in den Mittelpunkt des Interesses, wurde das Primär-Wichtige, während der Begattungsakt nur mehr in zweiter Linie kam. Parallel (wahrscheinlich in einem gewissen zeitlichen Abstande) setzten die Kulte die Schwangerschaft, schließlich den Geburtsakt in das Zentrum ihrer Dogmen und Zeremonien. Wir haben als Erinnerung an diese Periode heute die Taufe, die wie allgemein bekannt (und auch in einzelnen christlichen Sekten ausgesprochen), eine Wiedergeburt ist; und ursprünglich der Abschluß des Geburtsaktes war.

Hiemit sind wir jedoch an die Grenze der magischen Entwicklung gelangt. Sie ist begründet auf der sichtbaren Umwelt — ihre Kulte entwickeln sich gemäß dem sichtbaren Teil der Sexualität von der Begattung bis zur Geburt. Weiter ging es auf diesem Wege nicht mehr.

Ein Neues tritt in die Welt — die Transzendenz. Diese kann ihrem Wesen gemäß nicht im Sichtbaren fußen und muß nun wieder auf die Anfänge zurückgehen, um dort den Geist als neuen Faktor zu hypostasieren.

Wir kehren also wieder an den Anfang, den Begattungsakt, zurück und wollen untersuchen, was sich hier für eine Transzendenz verwerten läßt. Wir können, meine ich, *per exclusionem* vorgehen.

Der Zusammenhang der Mutter mit dem Kinde ist kausalem Denken ein so augenfälliger, langdauernder und nicht zu übersehender, daß es untunlich erscheint, darin ein Transzendentes zu suchen. Die Frau wird befruchtet, und nun wächst in ihr, sozusagen allen sichtbar, das Kind, ihr Kind, der Reife und der Geburt entgegen. Ihr Zusammenhang mit ihrem Kinde ist nicht abzuleugnen; es haftet ihm nichts Wunderbares an, zumindest für logische Erkenntnis ist der Vorgang einleuchtend und ruht auf greifbar biologischer Basis.

Nun läßt sich für ein dem Magischen noch nahestehendes Denken ein sichtbarer biologischer Vorgang zwar ohneweiters als Symbol verwenden, aber es ist schwierig, eine Transzendenz hineinzuverlegen.

Ganz anders der Vater, der *semper incertus*. Dessen Zusammenhang mit dem Kinde beschränkt sich auf den einen solitären Befruchtungsakt. Von den Primitiven wurde vielfach der Befruchtungsakt für die Entstehung des Kindes, d. h. für das Eintreten der Schwangerschaft, nicht für notwendig gehalten. Sowie für den Tod, waren für die Geburt, also die Schwangerschaft, „natürliche" Ursachen nicht maßgebend. Es gehörte schon ein firmes kausales Denken dazu, um den Einzelakt des Vaters mit den Wochen später eintretenden Schwangerschaftszeichen oder gar mit dem fast ein Jahr später erscheinenden Kinde zu verbinden.

Ist aber diese Verbindung einmal geschaffen, so haben wir einen Vorgang, der wie kein anderer dazu geeignet ist, als transzendent angesehen oder mit einem metaphysischen Gehalte versehen zu werden. Wir müssen uns die Mentalität von Menschen vergegenwärtigen, die zwar bereits logisch und kausal denkend, aber ohne Vorstellung von der Möglichkeit feinerer physiologischer Vorgänge (Spermatozoiden, Ovulum etc.) infolge eines unter extatischen Symptomen vor sich gehenden, extrem lustbetonten Aktes die Schwangerschaft eintreten sehen. Das bißchen Samenflüssigkeit, das dabei auf die Frau übergeht, konnte nicht höher als irgend eine der andern Begleiterscheinungen dieses Aktes gewertet werden; und letzten Endes waren alle unumgänglich notwendig.

Was also geschah bei der Befruchtung? Unter sakralen Riten, magisch wirksamen Gebärden, ging der Geist, der Logos, vom Manne aus und schuf in der Frau ein Kind. Die Frau war das Werkzeug: sie trug das Kind aus, gebar, stillte, erzog, d. h. beschützte es. Körperlich gehörte es ihr.

Der Logos dagegen stellte eine transzendente Zugehörigkeit zwischen dem Vater und dem Sohne her.

Es muß hier wieder auf die Analogie zwischen dem transzendenten und dem magischen Denken verwiesen werden. Auch beim Primitiven wird der Zusammenhang des Vaters mit dem Kinde hervorgehoben. Der Brauch der *„Couvade"* betont diesen Zusammenhang aufs schärfste, und ist in fast allen frühen magischen Kulturen zu finden. Daneben aber geht, wie oben erwähnt, die Vorstellung, daß die Befruchtung weder zur Entstehung des Kindes, noch zur Schwangerschaft notwendig sei, eine Anschauung, die wohl auf vorhergehende Mutterrechtsperioden zurückzuführen sein wird. Dieser logischem Denken nicht erträgliche Wiederspruch löst sich, wenn man bedenkt, daß die Verbindung zwischen Vater und Kind einfach eine Partizipation ist, wie jede andere bei den Primitiven. Sie ist also wohl magisch aber nicht transzendent und kann mystisch und körperlich, oder nur mystisch sein.

Im Gegensatz hiezu sieht das frühe logische Denken einen kausalen Zusammenhang zwischen dem Vater und dem Kinde, ohne einen wirklich greifbaren körperlichen Zusammenhang, sozusagen ohne Nabelschnur. Und hier wird nun der transzendente Logos im Kulte zwischen Vater und Sohn gesetzt.

Wir sehen dementsprechend die Mutterfigur bei den aufs Physische gerichteten, bodenbebauenden Fruchtbarkeitsreligionen; bei den hochmetaphysischen Religionen finden wir dagegen immer den Vater ins Zentrum gerückt.

Dem Vater gesellt nun das transzendente Denken den Logos; bei den Gnostikern den Logos Spermatikos. Schließlich ist in den Vaterreligionen die Vatergestalt ein Begriff, der einem Tatsächlichen in der materiellen Welt entspricht; der Sohn gleichfalls. Aber der Begriff des Logos, von einem Impalpablen hergeleitet und dennoch das notwendige Postulat des sexuellen Bandes erfüllend, befriedigte alle Forderungen des transzendenten Denkens. Und das um so mehr, als gemäß ihrer Entstehung aus dem Bilde des männlichen Genitales, das eins in drei und drei in einem ist, die Trias von Vater, Sohn und Logos den schwer faßbaren, extrem transzendenten Begriff der Dreifaltigkeit ermöglichte.

Der Kuckuck und die Meise

im Volksmunde und dem Volksglauben der Braunschweiger

Von Dr. med. Karl Heise

„Eine etwas merkwürdige Zusammenstellung! Ich habe sie deshalb gewählt, weil der gewalttätige Kuckuck mit der kleinen, allerdings vorwitzigen Meise in einem Volksreime zusammengestellt wird. Dieser lautet:

Kuckuck und die Pimpelmese [1]
Saten beide im Lowe; [2]
Kuckuck nam en stiewen [3] Stel [4]
Slaug [5] die Mese in't Oge. [6]
Warum hast du dat edan, [7]
Hast de Mese in't Oge slan. [8]

Die Meise achtete man früher für heilig und unverletzlich. In welchem Ansehen sie stand, können uns die alten Weistümer lehren, die auf ihren Fang eine schwere Buße setzten, nämlich dafür dieselbe Strafe wie für einen Hirsch. Der Niederdeutsche braucht ihren Namen meist in der Verkleinerungsform *Meseke*, und da er sich wenig um die verschiedenen Arten kümmert, so spricht er für gewöhnlich nur von der *Blimeseke*, d. i. die Blaumeise, denn *Piepmeseke* braucht er nur noch im Vergleiche, wenn er eines Kindes Schwächlichkeit kennzeichnen will."

So wird ein Aufsatz über „Der Kuckuck und die Meise im Volksmund und dem Volksglauben der Braunschweiger" [9] eingeleitet. Ein Versuch der Deutung wird nicht gegeben, die Notwendigkeit einer solchen aber mit der merkwürdigen Zusammenstellung herausgefordert. Sie ergibt sich sofort mit Hilfe der Symbole. Wörtlich betrachtet ist der Reim sinnlos. Der Kuckuck ist schon in seiner eigenen Art ungesellig, und sein Verhalten gegen andere Vögel alles andere wie gesellig. Ihm einen steifen Stiel anzudichten, den er auch nur gelegentlich nehmen könnte, ist ohne Vorbild, daher auch die Möglichkeit, damit zu schlagen.

---

1) Meise. — 2) Laube. — 3) steifen. — 4) Stiel. — 5) schlug. — 6) Auge. — 7) getan. — 8) geschlagen. — 9) Prof. Otto Schütte in der Wissenschaftl. Beilage der Braunschweiger Landeszeitung 12, 1923. Braunschweig, 4. Juni 1923.

Sämtliche Konkreta und sämtliche Handlungen sind Symbole! Sie deuten den erstmaligen Geschlechtsakt an.

Kuckuck, männlich, onomatopoëtisch gebildet, auch *Guckguck* ist der männliche Geschlechtsteil, die Doppelsilbe entspricht den beiden Hoden. Daneben spielt die Lust am Selbstbesehen, das Interesse am Geheimnisvollen.

Mese, weiblich, ist das Wort *Möse*, ein Volksausdruck für den weiblichen Teil; daß man ja nicht irre, was gemeint sei, wird sie *Pimpelmese* genannt, *pimpern* ist ein Ausdruck für den Geschlechtsakt (*l* und *r* vertreten sich als Labiaten unbedenklich).

Das Laub ist der Haarwald, die Behaarung des *mons veneris*, zugleich mit dem Begriff des versteckten, verborgenen Aufenthaltes.

Ein Stiel ist eine greifhafte, handgerechte Verlängerung von einem Gegenstande, hier der Phallus, der erigierte Penis, deshalb als steif bezeichnet, nicht hart oder fest, also nicht dauernd so, sondern erst zweckdienlich so geworden aus vorheriger Schlaffheit.

Das Auge ist bekanntes Geschlechtssymbol, hier speziell für das leicht und irreparabel verletzliche Hymen gesetzt.

Damit sind die Substantive und Attribute erklärt. Der Gang der kleinen Handlung ist nun der: Die beiden wesensgleichen (Vögel) aber deutlich differenzierten männlichen und weiblichen Teile sind einander nahe (sitzen beide zusammen, wobei weniger an stillsitzen als an spielen zu denken ist), jedes in seinem Schamhaar, das zusammen laubenartig deckt. Sie spielen Guckguck mit dem ruckartigen, dadurch bedingten Hin und Her. Hiebei ersteht dem Manne der steife Stiel, das Glied wird hart und fest wie eine Handhabe, diese wendet sich aber gegen die Mitspielerin, dringt auf sie ein und verletzt sie schmerzlich, blutig und folgenschwer, aus Spiel wird Ernst, die Jungfernhaut ist zerrissen, die Unschuld verloren. Jetzt entsteht die Klage über den unwiederbringlichen Verlust mit der charakteristischen Beschuldigung des Mitschuldigen. Wie beim Sündenfall Adam die Schuld auf das Weib schiebt, bezichtigt diese Klage den Kuckuck der Gewalt.

Der Volksreim namenlosen Ursprungs ist sicher alt. Wunderbar ist es, wie diese Dinge ohne eine Ahnung von ihrer Bedeutung, ja in Umkehrung ihrer Bedeutung ganz allgemein nicht verstanden und trotz alledem treu bewahrt werden. Das ist an einem kleinen unbedeutenden, anscheinend wenig dramatischen *Dönecken* (Scherz) — in dieser Nußschale steckt allerdings die ganze Welt — ein Beispiel für Goethes Wort: „Was sich nie und nirgends hat begeben, das allein ist wahre Poesie", und für das andere, in dem er spricht von „der unbewußten Poesie, bei der aller Verstand und alle Vernunft zu kurz kommt." Trotzdem wird es nicht schaden, auch hier einmal die Sache verstandesmäßig anzusehen.

Die Symbole werden nicht gesucht und gemacht vom Dichter, sondern in demjenigen Teile seines Empfindungssystems, der im Traume am ungestörtesten aufnimmt, in seinem Seelenorgan aufgenommen und in unbewußter Denkarbeit seines Denkorgans gestaltet. Solche unbewußte Vorstellungsbildung während des Schlafes wird in Erinnerung des nachherigen Wachzustandes Traum ge-

nannt. Die Gestalten des Traumes sind Arbeitsergebnisse von genügender Stärke, daß sie noch vor der wachen Seele als Wirklichkeiten, Vorstellungen erscheinen, wenn sie auch von dem wachen Denken aber gewohnheitsmäßig abgelehnt werden. Die Seele, das innere Empfindungsorgan, nimmt immer solche Eindrücke auf, welche den Telefunken gleich für die übrigen Sinne nicht kontrollierbar sind. Im Lärm des Tages werden sie nur übertäubt von den äußeren Eindrücken, trotzdem diese ohne die Werteindrücke der Seele für unser Leben ganz nutzlos sind. Der Geist, das Erzeugnis der Denkarbeit des Denkorgans, liefert durch dessen lebenslängliche, auch im Schlafe nicht abgestellte Arbeit Ergebnisse, welche als selbstlebend von der eigenen Seele empfunden werden können und so vor ihr stehen, daher Vorstellungen (Ideen) genannt werden, wenn die Gestaltungskraft zu ihrer Bildung stark genug und die Aufnahmsfähigkeit der Seele nicht anderweitig in Anspruch genommen ist. Wir sprechen dann vom Bewußtsein. Dies ist ein wechselnder Zustand zwischen Seele und Geist, zwischen der rezeptiven und produktiven Psyche, wie man bisher sagte, zwischen den Bindegewebszellen und Muskelzellen, wie zellularpsychologisch der Vorgang bezeichnet werden muß.

Wäre das Bewußte allein unser Leben oder auch nur maßgebend für unser Leben, so wäre es eine Torheit solche Dinge wie diesen kleinen Reim zu gestalten, zu bewahren, zu untersuchen oder auch nur zu erwähnen, aber ganz im Gegenteil ist und bleibt „die Poesie das absolut Reelle". Wissenschaft ohne seelisches Empfindungs- und Gestaltungsvermögen ist undenkbar, die Bemühung, ohne solches zu arbeiten, von vernichtender Wirkung.

KRITIKEN UND REFERATE

Ethnologische Neuerscheinungen 1920—1922

Von Dr. Géza Róheim (Budapest)

I

1) P. COHEN-PORTHEIM: Asien als Erzieher. 1920.
2) K. Th. DANZEL: Die psychologischen Grundlagen der Mythologie. Archiv für Religionswissenschaften. 1922. 430.
3) W. PFLUG: Die Kinderwiege, ihre Formen und Verbreitung. Archiv für Anthropologie. XIX. 222.
4) F. v. REITZENSTEIN: Ethnoanalyse. Jahreskurse für ärztliche Fortbildung. XIII. 1922. 43.
5) W. H. R. RIVERS: The Symbolism of Rebirth. Folk-Lore. 1922. 14.
6) R. THURNWALD: Die Psychologie des Totemismus. Anthropos. 1920. 532.
7) R. THURNWALD: Die Gemeinde der Bánaro. 1921.

II

8) J. T. BROWN: Circumcision Rites of the Becwana Tribes. Journal of the Royal Anthropological Institute. 1922. 422.
9) L. FROBENIUS: Paideuma. 1921.
10) A. GRIMBLE: From Birth to Death in the Gilbert Islands. Journal of the Royal Anthropological Institute. LI. 1921. 25.
11) J. W. HAUER: Die Anfänge der Yogapraxis. 1922.
12) S. LÖNBORG: Der Clan. 1921.
13) P. J. MEIER: Der Totemismus im Bismarck-Archipel. Anthropos. 1920. 32.

Wir wollen hier kurz einige Veröffentlichungen erwähnen, die für den Psychoanalytiker bemerkenswert sind; dabei werden natürlich jene Arbeiten, die in den psychoanalytischen Zeitschriften erscheinen oder auch dort bereits besprochen wurden, nicht berücksichtigt, da diese Zusammenstellung eben nur flüchtige Hinweise auf sonst Unbemerktes bringen soll.

Die erste Gruppe enthält Arbeiten, die sich auf die Psychoanalyse beziehen: entweder zustimmend oder abweisend; in die zweite haben wir Arbeiten gestellt, deren Resultate für die Psychoanalyse bemerkenswert sind.

I

Das Buch von Cohen-Portheim (1) kann im großen und ganzen als ein gelungener Beitrag zur differentiellen Völkerpsychologie betrachtet werden, wenn auch das meiste schon von anderen anders gesagt worden ist. Europa = Extraversion, Asien = Introversion bildet die Grundlage der ganzen Arbeit. Verfasser hat viel von der Psychoanalyse profitiert und würdigt die Lehre Freuds auch ausdrücklich in zustimmender Weise (S. 185). Die Bemerkungen über Haß auf Grundlage der Ähnlichkeit und Differenzierung sowie über Judentum und Christentum treffen unzweifelhaft das Richtige (S. 42). An dem Buch ist nur die nicht rein wissenschaftliche Behandlung des Themas und die anagogische Tendenz auszusetzen.

Die Arbeiten von Thurnwald (6, 7) und von Rivers (5) rühren von Autoren her, die sich noch gegen die psychoanalytische Erkenntnis sträuben. Rivers will den Beweis erbringen, daß das Wasser nichts mit dem Symbolismus der Wiedergeburt zu tun habe; dabei schränkt er aber den Umfang des Beweismaterials willkürlich ein und behandelt nur die Riten der Geheimgesellschaften. Selbst auf diesem Gebiet ist es ein leichtes nachzuweisen, daß er sein Material nicht erschöpft, sein Hauptargument: „Indien, das eigentliche Land der Wiedergeburtsriten, verwendet doch nicht die Wassersymbolik", ist durch Angaben, die er nicht berücksichtigt (Hauer: Die Anfänge der Yogapraxis. 1922. 85) hinfällig.

In seiner Arbeit über Totemismus meint Thurnwald, die Freudsche Theorie des Totemismus sei schon dadurch hinfällig, daß einer ihrer Stützpfeiler, die Opfertheorie Robertson-Smiths, sich als unhaltbar erwiesen habe. In seiner schönen Monographie über die Bánaro [die in diesem Hefte auch gesondert noch besprochen wird], ist aber ein recht schlagender und von dem Verfasser auch richtig gedeuteter Fall von der Verdrängung des inzestuösen Geschlechtsverkehrs (im Ritus) zu finden.

Danzel (2) unternimmt den vergeblichen Versuch, alle Deutungsmethoden von der Astralmythologie angeblich bis zu Freud (eigentlich aber nur bis zu Silberer) zu vereinigen.

Die einzige Arbeit, die sich vollkommen auf den psychoanalytischen Standpunkt stellt, ist die schöne, auch historisch-ethnologisch gelungene Monographie von Pflug (3) über die Wiege, die vom Verfasser mit Berufung auf Rank und andere psychoanalytische Autoren als Uterussymbol gedeutet wird.

Bei Reitzenstein (4) deutet schon die Wortbildung im Titel seines Aufsatzes (Ethnoanalyse) darauf, daß ihm die Psychoanalyse nicht unbekannt ist. Sie wird auch von ihm als Lehre von den Verdrängungserscheinungen ausdrücklich erwähnt und angenommen, allerdings mit gleichzeitiger Berufung auf Freud, Adler und Stekel (S. 45). Viel wird sich der Verfasser jedoch nicht mit der Psychoanalyse beschäftigt haben, sonst hätte er sie —

namentlich, da er die sexuelle Erklärung nicht nur nicht abweist, sondern geradezu bevorzugt — öfters herangezogen. Seine Erklärungsversuche sind übrigens stets originell und interessant, so z. B. die Erklärung der Beschneidung als einer magischen, geschlechtlichen Vorbereitung (S. 48), das Zurückführen der Brünhilden-Sage auf Hochzeitsriten (S. 51).

Verfasser weist schließlich auf die weiteren Aufgaben der Ethnoanalyse hin: Erstens sollen die einzelnen Bräuche in die Entwicklungsperioden prähistorischer Kulturgeschichte eingegliedert werden und dann gebührt der sexualwissenschaftlichen Forschung das entscheidende Wort. „Denn es ist kein Zufall, daß sich fast alle Sagen um Geschlechtsleben und Ehe drehen. Genau wie das sexuelle Moment an der Spitze der bildenden Kunst steht, so spielt es auch eine Hauptrolle im Entstehen der menschlichen Kultur" (S. 53).

II

Ohne die Psychoanalyse ausdrücklich zu erwähnen, kommen Arbeiten wie die von Frobenius (9) in ihren Ergebnissen doch bis an die Grenzen des psychoanalytischen Wissens. Frobenius ist im Besitze eines fließenden, oft allzu literarisch aufgeputzten Stils und einer eigenen Terminologie; für uns ist die Arbeit insofern von Interesse, als hier der topische Gesichtspunkt und das unbewußte Wissen (S. 47) der Äthiopen überall stark betont wird. Sexualität als Beweggrund wird allerdings auch in Fällen, in denen es selbst die Ethnologen sehen, nicht anerkannt, sondern durch das schöner klingende Wort „Geist" ersetzt (S. 56).

Hauer (11) enthält wichtige Beiträge zur Mutterleibssymbolik und zu der geschlechtlichen Vereinigung des Ekstatikers mit der Gottheit.

Lönborg (12) interessiert uns, weil er die Exogamie auf Grundlage der Lang-Atkinson-Freudschen Hypothese von dem Urhordenkampf erklärt, während Meier (13) eine ganz naive und eben darum wertvolle Bestätigung der psychoanalytischen Auffassung des Totemismus bringt. Er sagt ganz einfach, der Totemismus ist eine Institution zur Verhütung des Inzests.

Die Arbeit von Grimble (10) enthält einen Beitrag über die Strafe des Inzests bei den Gilbert-Insulanern. In Tamana und Arorae wurden die Schuldigen mit dem Gesicht nach unten in einen seichten Wassertümpel gelegt und erdrosselt, sonst auch auf einen Baumstamm festgebunden und auf die hohe See hinausgestoßen. Das mythische Prototyp der Handlung findet sich in der Geschichte des Heroen Bue, der mit seiner Schwester verkehrt hat. Empört über diese Tat versteckte ihr Ahnherr Taai (die Sonne) sein Antlitz und vernichtete das Schiff des Bue (S. 26). Bemerkenswert an der Erzählung ist es, daß der Inzestverbrecher einem heroischen Vorbild folgt und daß die Strafe (Tod durch Ertrinken) eben die eigentliche Erfüllung des Inzestwunsches (Rückkehr in die Intrauterinlage) bedeutet.

Die wichtigen Mitteilungen über Pubertätsriten der Becwanasstämme (8) beziehen sich hauptsächlich auf die Sexualsymbolik der Lieder (Salz, Horn, Elefant bedeuten den Penis). Eine schlagende Bestätigung der psychoanalytischen Auffassung der Beschneidung (Reik) ist in der Angabe zu finden, die Unbeschnittenen seien Stiere (oder „wie Stiere"). Und genau wie die Kastration das wilde Vieh zähmt, so werden auch die geschlechtlichen Lüste der Jünglinge durch die Weiheriten in Zaum gehalten. Ein Häuptling hat auch den Schritt von der gemilderten zur ursprünglichen Form getan, indem er die

Jünglinge kastrierte. Der Zusammenhang zwischen diesen Riten und der Verdrängung wird evident; die Uneingeweihten sind unverbesserlich und ungehemmt, sie rücken immer mit der Wahrheit heraus und verstehen auch alles wörtlich (S. 426). Kurz, die Symbolik entsteht erst aus der Verdrängung und die Verdrängung aus dem Ödipus-Konflikt.

Dr. MORITZ ZELLER: Die Knabenweihen. Arbeiten aus dem völkerkundlichen Institut der Universität Bern. I. 1923. 160.

Das Buch von Zeller gehört gewiß zu den bemerkenswerten Erscheinungen der Ethnologie. Nur selten nimmt die offizielle Ethnologie Kenntnis von der Arbeit, die auf ethnologischem Gebiet von psychoanalytischer Seite geleistet wird und noch seltener findet diese Arbeit Anerkennung. Zellers Buch setzt es sich aber zum Ziel, „hauptsächlich mit Hilfe der Psychoanalyse eine Erklärung für die Pubertätsriten zu finden" (S. 1), eine allerdings etwas anmaßende Ankündigung, da er im wesentlichen doch nichts anderes tut, als die von Freud und Reik schon gefundene Erklärung zu akzeptieren. Wir wollen aber mit dem Verfasser nicht zu streng ins Gericht gehen und lieber bereitwillig anerkennen, daß damit auch schon viel, sogar sehr viel geleistet ist. Besonders, da die meisten Ethnologen nur die absolut zunftmäßige Literatur lesen, wird ihnen hoffentlich durch Zeller der Weg zur Psychoanalyse gewiesen werden. Der im bewußten Wissen wie im unbewußten Ahnen gleich hervorragende Meister der englischen Ethnologenschule J. G. Frazer hat ja schon längst betont, daß wir es hier mit der großen Frage im Leben der Primitiven und in der Entstehung der menschlichen Kultur zu tun haben und auch angedeutet, daß die Lösung dieser Frage auf sexuellem Gebiete zu suchen sei (Balder the Beautiful. II. 278). Dementsprechend hat er sich auch wiederholt zu der Frage geäußert; um nur einige Stellen rasch herauszugreifen, führen wir an (außer der oben angeführten Stelle im „Balder the Beautiful"): On some Ceremonies of the Central Australian Tribes. Australasian Association for the Advancement of Science. 1901. 313. The Origin of Circumcision. The Independent Review. 1904. 204, 218. The Magic Art. 1911. I. 94. Totemism and Exogamy. 1910. IV. 180. The Belief in Immortality. 1913. I. 254. Folk-Lore in the Old Testament. 1919. II. 330. Ist es nicht befremdend, daß ein Ethnologe ein Buch über Knabenweihen schreibt und von den genannten Stellen nicht eine einzige anführt, ja, Frazers Ansicht überhaupt nur aus zweiter Hand (Ploß-Renz) zu kennen scheint? (S. 102.) Ebenso vermissen wir die einschlägigen Arbeiten von Webster: Primitive Secret Societies. 1908. Chapter II. The Puberty Institution und A. van Gennep: Les Rites de Passage, 1909. Chapter VI, ferner Flügel: The Psycho-Analytic Study of the Family. 1921. Chapter IX. The Psychology of Initiation. und man wird es mir vielleicht verzeihen, wenn ich auch Eigenes erwähne, denn der Abschnitt in Imago VII, 488 bis 502 wäre namentlich für die Deutung der Riten (Töten des Totemtieres, Urvaters und darauf getöteter Urvater als Ich-

Ideal) und für die richtige Erfassung der Pubertätsriten in Amerika verwendbar gewesen. Über die Auswahl der ethnologischen Quellen ließe sich auch so manches sagen; wir wollen aber nur bemerken, daß ein so hervorragend wichtiges Gebiet wie Neu-Guinea durch Vormann sehr ungenügend vertreten ist. Wir vermissen hier besonders Thurnwald, Haddon, Neuhauß, Schellong, um nur einige Hauptquellen zu erwähnen. Und wie kommt es, daß der Verfasser Howitt, Spencer und Gillen, W. E. Roth, R. H. Mathews unerwähnt läßt, dafür aber eine gar nicht besonders gute Quelle wie Eylmann sogar mit Vorliebe zitiert? (S. 77, 133.) In den erklärenden Teilen finden wir, daß der Verfasser die Psychoanalyse auch selbständig auf seine Quellen anzuwenden versteht und die Zusammenhänge, die sich aus dem Material (nachdem es in seinen Hauptzügen von Reik aufgeklärt worden ist) geradezu aufdrängen, nicht unbeachtet läßt. So hebt er richtig den Zusammenhang zwischen Königsmord (Urhordenkampf) und Beschneidung bei den Mundang und Dakka hervor (S. 128), worüber sich auch Referent im selben Sinne in mehreren Vorlesungen ausgesprochen hat (Berlin, Budapest). Die Hodenexstirpation der Hottentotten wird als Übergangsform zwischen Beschneidung und Kastration hervorgehoben (S. 134). Treffend bemerkt er zum angeblichen Ziel der Beschneidung: „Durch jahrhundertelange Verdrängung sind bei den meisten Völkern die feindlichen Regungen in den Vätern ins Unbewußte vertrieben worden und nur die freundlichen treten jetzt zutage. Heute erklären die Primitiven die Beschneidung als einen freundschaftlichen und wohlwollenden Akt, der den Knaben nützlich und wohltätig ist" (S. 136). Bei den Amaxosa . . . wird der Knabe durch Prügeln zur Beichte gezwungen und so lange geschlagen, bis er den Inzest zugibt, ob er ihn nun begangen hat oder nicht (S. 140). Außer der Beschneidung werden auch Schlaf und Schweigen richtig als Tötungssymbole gedeutet (S. 141, 142). Siehe auch schon Reik: Psychoanalytische Studien zur Bibelexegese. Imago V, 357, und Frazer: Folk-Lore in the Old Testament. 1919. III. 7. The Silent Widow. Bei den Völkern des Tsadseebeckens ist der Beschneider deutlich als Leopard, d. h. als das Totemtier der Könige zu erkennen. „Eigentlich ist es der tote König selbst, der die Beschneidung, d. h. die Tötung und Kastration ausführt" (S. 143). „Durch dieses gemeinsame Essen des Opfertieres (Masai) wird die Gemeinschaft der Erwachsenen mit den Novizen besiegelt. Es umschlingt beide das Band der Schuld" (S. 146). Außer der reinigenden hätte Zeller auch die Intrauterinbedeutung des Wassers hervorheben sollen (S. 155). Hie und da verhält er sich noch ablehnend gegenüber Reiks Ergebnissen (S. 155). Wir glauben aber, daß wir es hier nur mit den letzten Spuren des unbewußten Widerstandes gegen die psychoanalytische Einsicht zu tun haben. Im ganzen aber kann man den Verfasser zu seiner Leistung nur beglückwünschen und zugleich hoffen, daß ihm auch noch Besseres und Selbständigeres gelingen wird.

Als Ethnologe sollte der Verfasser die Gelegenheit benützt haben, um das reiche Beweismaterial der Reikschen Auffassung, welches in den ätiologischen Sagen der Pubertätsriten versteckt liegt, ans Tageslicht zu fördern. Wir vermissen auch eine Behandlung der Überbleibsel der Knabenweihen bei Indogermanen und Semiten, die gerade vom psychologischen Standpunkt lehrreich gewesen wäre.

Dr. G. Róheim (Budapest).

PEHR LUGN: Die magische Bedeutung der weiblichen Kopfbedeckung im schwedischen Volksglauben. Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. L. 1920. 81 bis 106.

Der Unterschied zwischen Jungfrau und Frau im physiologischen Sinn ist ein Unterschied an den Genitalien, der jedoch in der Bekleidung in Umkehrungsform und in der Verschiebung nach oben dargestellt wird; als Ersatz des zerstörten Hymens trägt die Frau eine Kopfbedeckung, unbedeckten Hauptes darf nur eine Jungfrau gehen, d. h. eine, die an den Genitalien bedeckt ist. Die Übertretung dieses Verbotes schadet den Kindern und der Fruchtbarkeit des Viehes. Der Verfasser erklärt die einschlägigen Bräuche aus der Gefährlichkeit der Huren und Schwangeren; die Kopfbedeckung soll isolierend wirken; d. h. die Kastrationsangst als Angst vor der „Wunde" der offenen Scheide wird nach oben verschoben und durch ein zweites Hymen (Kopfbedeckung) beschwichtigt. Die Arbeit enthält viel interessantes Material (z. B. zur magischen Bedeutung des Haares, S. 106) und ist zu empfehlen. Der Psychoanalyse steht der Verfasser natürlich fern, doch läßt sich aus der Stoffsammlung manches lernen.

Dr. G. Róheim (Budapest).

J. LOEWENTHAL: Das altmexikanische Ritual tlacaçáliliztli und seine Parallelen in den Vegetationskulten der alten Welt. Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. LII. 1922. 1 bis 22.

Diese interessante und gründliche ethnologische Arbeit ist als Fortsetzung der gleichgerichteten früheren Studien des Verfassers (siehe Besprechung: Bericht über die Fortschritte der Psychoanalyse. 1921. 173) zu betrachten. Es handelt sich um den Erntefestbrauch, einen am Gerüst in der Koitusstellung des Weibes festgebundenen Jüngling mit Pfeilen zu erschießen. Die unbewußte Entstehung der Bräuche wird aber nicht weiter beleuchtet, es liegt hier Loewenthal mehr an der Aufdeckung von historischen Zusammenhängen. Dr. G. Róheim (Budapest).

L. LEWY-BRÜHL: Das Denken der Naturvölker. In deutscher Übersetzung herausgegeben und eingeleitet von W. Jerusalem. Wien und Leipzig. Braumüller. 1921.

Mit einer zustimmenden Einleitung von Jerusalem erscheint das Buch von Lewy-Brühl „Les fonctions mentales dans les sociétés inferieures" nunmehr in deutscher Übersetzung. An Zustimmung hat es diesem Buch seit jeher nicht gemangelt; wir fürchten jedoch die Ursachen dieser Zustimmung seien weniger in den Vorzügen des Buches als in der Psychologie der Gelehrtenwelt zu suchen. Eine bequeme Formel, die über Mangel an wirklichem Erkennen hinwegtäuscht, dies ist wunschgemäß und diesem Wunsche entspricht Lewy-Brühl in tadelloser Weise. Die Formel lautet, daß die eigentümlichen Verbindungen im Geistesleben der Primitiven sich nicht durch die sogenannten „Assoziationsgesetze", sondern durch das „Gesetz der Partizipation" erklären lassen. Es liegt ihnen allen eine Partizipation „zwischen den Wesen und den Gegenständen, die in einer Kollektivvorstellung verknüpft sind, in verschiedenen Formen und Graden zugrunde"

(S. 57). „Für diese geistige Beschaffenheit führt der Gegensatz zwischen dem einen und dem vielen, demselben und dem anderen nicht notwendig dazu, eine dieser Bestimmungen zu verneinen, wenn man die andere bejaht, und umgekehrt" (S. 58). Dies ist sehr wahr, nur ist es unrichtig, wenn sich der Verfasser dagegen wehrt, die Psychologie und besonders die Psychologie des Kulturmenschen zur Erklärung dieser Erscheinungen heranzuziehen: „Um den Mechanismus der Einrichtungen zu verstehen, muß man sich erst von dem Vorurteil befreien, daß die Kollektivvorstellungen im allgemeinen und die der niederen Gesellschaften im besonderen Gesetzen der Psychologie gehorchen, die sich auf die Analyse des einzelnen Subjekts gründen. Die Kollektivvorstellungen haben ihre eigenen Gesetze, die sich — gar wenn es sich um die Primitiven handelt — durch das Studium des ‚weißen, erwachsenen und zivilisierten' Individuums nicht entdecken lassen" (S. 1). Dies ist eben der große durch die Tatsachen der Psychoanalyse längst widerlegte Irrtum des Verfassers, denn wir wissen ja genau, daß im Unbewußtem die Identität („Partizipation") an Stelle der Formel „so — wie" tritt, daß das Unbewußte kein Ja und kein Nein, d. h. keine logischen Gegensätze kennt, daß die Vorstellungen überdeterminiert sind usw. Alles Dinge, die der Verfasser nun auch bei den Primitiven, natürlich in einer weitaus weniger klaren Fassung entdeckt. Diese Mentalität nennt er nun die „prälogische" und stellt die Sache so dar, als ob bei den Primitiven nur die prälogische, bei den Kulturmenschen aber nur die logische Geistesrichtung vorhanden wäre. Es entgeht ihm dabei, daß die Primitiven, wenn unter der Herrschaft des Realitätsprinzips stehend (Jagd, Arbeit), auch vollkommen „logisch" handeln können und das anderseits der Kulturmensch im Unbewußtem auch „prälogischen" Gesetzen unterworfen ist. Der Unterschied ist nur darin zu suchen, daß der Kulturfortschritt in einer stets fortschreitenden Realitätsanpassung besteht, wodurch die „logische", der Außenwelt zugekehrte Handlungsweise stets mehr dazu verwendet wird, die eigentlichen Motive der Handlung zu verdecken. Wesentlich ist es freilich, daß dem Primitiven wie dem Geisteskranken der Sinn für den Unterschied zwischen „sozialer" „psychologischer" Realität einerseits und räumlich ausgedehntem Sein anderseits abgeht und es wäre gewiß interessant zu erfahren, wie die Menschheit dazu gekommen ist, die Abgrenzung von Ich und Außenwelt zu vollziehen. Diese Problemstellung liegt dem Verfasser fern, er begnügt sich damit, seine Formel auf die verschiedenen Gebiete des primitiven Geisteslebens anzuwenden. Das Täuschende, Formelhafte liegt freilich darin, wenn man z. B. meint, durch den Hinweis auf die bekannte „mystische Symbiose" zwischen menschlichen und tierischen Mitgliedern einer Totemgemeinschaft (S. 218), die Intichiumazeremonien erklären zu können. Es ist nicht genug, die „mystischen Ursachen" (S. 249) überall festzustellen; wir können mehr als dies, nämlich sie in ihrer historischen Bedingtheit erklären.

Dr. G. Róheim (Budapest).

SVEN LÖNBORG: Der Clan. Diederichs 1921.

Diese kleine Schrift enthält eine Besprechung einiger ethnologischer Theorien über die Urformen der Gesellschaft und dann die eigenen Ansichten des Verfassers, die zumeist das wirtschaftliche Moment stark in den Vordergrund rücken (z. B.

S. 30). Uns interessiert die Schrift insofern, als der Verfasser die Darwin-Atkinson-Freudsche Hypothese von der Urform der menschlichen Gesellschaft annimmt und den Urhordenkampf zur Erklärung der Exogamie heranzieht (S. 39).

Dr. G. Róheim (Budapest).

WILHELM VLEUGELS: Zu Freuds Theorien von der Psychoanalyse. Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie. Zeitschrift des Forschungsinstitutes für Sozialwissenschaften in Köln. III. Jahrg. Heft 1, 2/3. 1923.

Die wissenschaftlichen Vertreter der Soziologie bringen den psychoanalytischen Theorien ein steigendes Interesse entgegen. Bei der besonderen Natur der analytischen theoretischen Aufstellungen und der Schwierigkeit der Nachprüfung am ursprünglichen Material für den Nichtanalytiker ist es begreiftlich, daß sich die Aufnahme der analytischen Theorien in der Soziologie nur zögernd und mit vielen Einschränkungen vollzieht. Es spricht aber für den wissenschaftlichen Ernst der Soziologen, daß sie die Bedeutung und den heuristischen Wert der Psychoanalyse für ihre Disziplin — wenn auch nur prinzipiell und mit Reserve — anerkennen und immer wieder den Versuch machen, die Probleme ihrer Wissenschaft von den Gesichtspunkten der Analyse aus zu sehen. Als ein solcher ernstzunehmender Versuch ist die kritische Auseinandersetzung anzusehen, die Vleugels jetzt in der Zeitschrift des Kölner Forschungsinstitutes für Sozialwissenschaften unternimmt. Der Autor beschäftigt sich insbesondere mit den Beiträgen zur Psychologie und Soziologie der Masse, die in Freuds „Totem und Tabu“ und „Massenpsychologie und Ich-Analyse“ vorliegen. Er lehnt die „befremdende Einschränkung auf das Studium lediglich der bewußten Beziehungen“, wie sie z. B. in der Soziologie Tardes erscheint, ab und betont, daß der Soziologe sich bei der Erklärung der sozialen Produkte der zwischen-menschlichen Beziehungen dankbar der Stützen, die der Psychoanalytiker ihm bietet, bedienen wird. Er hat richtig erkannt, daß Freud in seiner Schrift die bisherige Massenpsychologie nicht umstoßen, sondern vertiefen will. Die Beschreibung der Bindung an den Führer als einer Ich-Idealersetzung erscheint ihm besonders glücklich, sie gebe die nötige psychologische Erklärung für einen schon früher gelegentlich angedeuteten Tatbestand. Er bezweifelt freilich, daß es keine andere Möglichkeiten gibt, aber die Freudsche Erklärung des Wesens der Masse aus der affektiven Bindung sei richtig und fruchtbar. Noch verdienstlicher erscheint ihm die Erklärung der Panik. Es sei indessen nicht richtig, daß die affektive Bindung der Masse nur durch den Führer vermittelt werden könne. Skeptisch steht der Autor auch der Urhordenhypothese Freuds gegenüber; diese und andere Theorien Freuds seien übereilte Verallgemeinerungen; auch die allgemeine Bedeutung des Ödipus-Komplexes für das normale Seelenleben erscheint ihm durch die Beobachtung der gleichgeschlechtlichen Anziehung zweifelhaft. Freud habe sich durch die Voraussetzung der Libido verführen lassen, zu viel auf ihr Wirken zurückzuführen. Wie hier, mißversteht der Autor Freud auch darin, daß er aus Freuds Annahme der Wirksamkeit von zielabgelenkten Liebestrieben in der Masse zur (abgelehnten) Folgerung gelangt, daß die Menschen, in dem gleichen

Maße, in dem ihre Liebestriebe ihr ursprüngliches Ziel zu erreichen pflegen, zur Massenbildung unfähig seien. Vleugels Kritik des Sublimierungsprozesses, in der er sich auf Scheler beruft, geht davon aus, daß die Libido nicht aus sich Mächte schaffen könne, die ihr selbst Schranken setzen; er hat nicht erkannt, daß die Mächte der Moral, der Religon usw., die eine Verdrängung und eine Zuleitung an höhere Aufgaben ermöglichen, sich selbst zum größten Teil aus Antrieben libidinöser (homosexueller) Art herleiten. (Das Moment des „Antriebes der Lebensnot" hat der Autor genannt.) Diese und andere Bedenken aber lassen es bedauern, daß die Soziologie der Psychoanalyse in ihrem gegenwärtigen Zustande nur gelegentliche Ein- und Durchblicke abgewinnen könne. Wir hoffen, daß der Autor sich durch Vertiefung seiner Nachprüfung und eindringenderes Studium noch mehr von der hohen Bedeutung der psychoanalytischen Methode für seine Wissenschaft wird überzeugen können. Dr. Th. Reik (Wien).

Dr. RICHARD THURNWALD: Die Gemeinde der Bánaro. Ehe, Verwandtschaft und Gesellschaftsbau eines Stammes im Innern von Neu-Guinea. Sonderausgabe aus der „Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft. XXXVIII. Bd. Heft 3 und XXXIX Bd. Heft 1/2. Ferdinand Enke. Stuttgart 1921.

Eine ausgezeichnete Arbeit, die uneingeschränkte Anerkennung verdient. Verfasser leistet als vergleichender Ethnologe Hervorragendes und es ist ihm geglückt, in den Bánaro ein besonders gutes Studienobjekt zu finden. Aus verschiedenen Bemerkungen des Verfassers geht hervor, daß er der psychoanalytischen Auffassung nicht allzu ferne steht. Da haben wir z. B. in der Reifefeier der Mädchen die Defloration durch den zukünftigen Schwiegervater, beziehungsweise seinem „Sippenfreund" (vgl. Freud: Tabu der Virginität), wozu der Verfasser bemerkt: „Dem Bräutigam bleibt die Braut versagt, bis sie ein Kind geboren hat". „Kommt dieses zur Welt, so spricht die Mutter: ‚Wo ist dein Vater? Wer hatte mit mir Umgang?' Der Bräutigam entgegnet: ‚Ich bin nicht sein Vater, es ist ein Geisterkind.' Sie meint dazu: ‚Wie ist es zugegangen, daß ich mit einem Geiste zu tun hatte?'" „Diese Äußerungen der Braut deuten darauf..., daß sie auf das Ereignis der Kohabitation wie auf einen Vorgang blickt, der ihr nicht voll zum Bewußtsein gekommen ist" (von mir gesperrt). Die Defloration erfolgt durch einen alten Mann, der unter Umständen des Mädchens eigener Vater ist (S. 184), und dies dürfte die folgende Verdrängung des Ereignisses in der Geisterhalle genügend erklären. Dieser Vertreter der Vaterreihe und die Frau müssen sich später gegenseitig „meiden" (vgl. über *avoidance* Freud: Totem und Tabu. 1913). Thurnwald hebt hervor, daß das Vermeiden aus der seelischen Erschütterung hergeleitet werden könnte, die mit der furchterregenden Begegnung nachts in der dunklen Geisterhalle und den folgenden Vorgängen zusammenhängen. Bekanntlich entstehen gerade aus derartigen Erschütterungen eigenartige Hemmungen und „Verdrängungen" (S. 94, 95). Das exogame Zweiklassensystem scheint Verfasser als eine Gesellschaftsform, die aus der Freud-Atkinsonschen Urhorde entstanden ist, zu betrachten. Er bemerkt nämlich: „die Spaltung bildet jedenfalls die Voraussetzung dafür, daß

in einer größeren Gruppe mehrere Alte friedlich nebeneinander leben konnten. Sie stellt also eine kompliziertere gesellschaftliche Organisation dar, als etwa die mit einem Alten an der Spitze" (S. 193). Wir hoffen, daß der Verfasser auch seine nicht-soziologischen Materialsammlungen recht bald veröffentlichen wird.

Dr. G. Róheim (Budapest).

GUSTAV LE BON: Psychologische Grundgesetze in der Völkerentwicklung. Berechtigte Übertragung aus dem Französischen von Arthur Seiffhart. Verlag von S. Hirzel in Leipzig. 1922.

Das Werkchen wurde bereits im Jahre 1896 publiziert und gibt in abgekürzter Form eine Übersicht der Hauptergebnisse der großen kulturgeschichtlichen Arbeiten Le Bons. Es ist meisterhaft geschrieben, mit wenigen Ausnahmen auch gut übersetzt und wird jeden historisch und soziologisch interessierten Leser fesseln. Einseitig und selbstsicher, lehnt der Autor die Tendenzen der Revolution ebenso ab wie die des Sozialismus, mißt überhaupt dem Vernunftgehalt eines Progammes oder einer Einrichtung, für die gekämpft wird, keine Macht bei, sondern findet, daß die Kriege, gleichgültig aus welchem Grunde offiziell geführt, Rassenkriege sind. „Da die das Leben der Völker erfüllenden Streitigkeiten aus Ursachen entstanden sind, die mit der Vernunft nichts zu tun haben, so kann auch kein Fortschritt der Wissenschaft ihre blutige Wildheit mildern. Die Intelligenz nimmt mit der Zunahme des Wissens zu; aber von der Zeit des Höhlenmenschen an sind die Gefühle, Illusionen und Leidenschaften der Menschen unverändert geblieben." Nur in geringem Maße von der Intelligenz beeinflußt, werden die Völker vor allem durch ihren Rassencharakter geleitet, d. h. durch die Anhäufung erblich gewordener Eigenschaften, wie Gefühle, Bedürfnisse, Gewohnheiten, Überlieferungen und Ansprüche, die zusammen die wesentlichen Grundbestandteile der Volksseele bilden."

Der Rassenbegriff unseres Autors hat nichts mit der „reinen" Rasse vieler Rassetheoretiker zu tun. Seine „Rasse" ist vorzugsweise psychologischer Art und in gemeinsamen Gefühlsinhalten, Idealen, Glaubenslehren und im Charakter begründet. Die Erblichkeit dieser Charakteristika ist für den Antor ohne jede Diskussion sichere Tatsache. Allerdings müssen bewußte Gedanken erst unbewußt, und dadurch zu Gefühlen werden, um vererbt und ein Teil des Charakters zu werden. Nur durch gemeinsame, gefühlskräftig verankerte Ideale und Ideen wird ein Volk zu einer Tat, zu einer gemeinsamen Kulturschöpfung, zum Siege befähigt. Wir sehen, daß Le Bon ohne Kenntnis Freuds die gemeinsame libidinöse Fixierung als zusammenhaltendes Moment erkannt hat. Nur legt er das größte Gewicht auf die erbhafte Fixierung und sieht deshalb die Ursache des Untergangs von Völkern und Kulturen in der Rassenvermischung, die die erbhafte Einheitlichkeit durchbricht und deshalb die Energiequelle der Gemeinsamkeit in Kampf und Kulturschöpfung schwächt.

Die Ausführungen Le Bons fordern vielfach Kritik heraus, welche aber von soziologischen und historischen Argumenten ausgehen müßte und nicht hieher gehört. Psychoanalytisch ist einzuwenden, daß er die manifest-religiösen, sozialen, ideellen Motive, soweit sie nicht nur intellektuell sondern auch affektiv gestützt

sind, als erste Ursachen auffaßt und tiefere unbewußte Momente noch nicht kennt. Für die psychoanalytische Forschung eröffnet sich hier ein weites Feld der Arbeit, welche an Freud anknüpfen wird. Erst die Psychoanalyse wird entscheiden, ob wirklich je nach Volk und Rasse das Unbewußte wesentlich unterscheidbar befunden werden wird? Ob vererbte Rassenunterschiede in der Sexualkonstitution und in der „organischen Verdrängung" sich finden lassen? oder ob nicht auch hier die traditionelle Sitte durch die Bedingungen der Erziehung der frühen Kinderzeit die scheinbar konstitutionellen Unterschiede hervorruft. Daß zwischen den tief- und hochstehenden Rassen solche Unterschiede tatsächlich bestehen, ist nicht zu bezweifeln. Es ist interessant, daß — selbstverständlich mit anderer, weniger scharfer Terminologie — Le Bon die Höhe der Rassen hauptsächlich nach dem Grade der Überwindung des Lust-Unlustprinzips durch das Realitätsprinzip bestimmt haben will.

Dr. P. Federn (Wien).

ROSA MAYREDER: Die Krise der Väterlichkeit. Die neue Generation. Nr. 7/8. September-Oktober 1922.

Die Verfasserin untersucht die psychischen und sozialen Voraussetzungen, auf welche die Veränderung der Stellung des Vaters innerhalb der Familie zurückzuführen sind; sie verweist auf das erwachte Persönlichkeitsbewußtsein der Frau, auf die sozialen Vorstellungen der Neuzeit, auf die „Jugendbewegung" etc. Sie behauptet, daß die Spuren der Auflehnung des Sohnes gegen den Vater durch die ganze Geschichte der Väterlichkeit erkennbar sind und erklärt sie aus der sozialen Eifersucht zwischen Vater und Sohn. Dies sei einleuchtender als das von der Psychoanalyse betonte Motiv der sexuellen Eifersucht. Gegen die Existenz des Ödipus-Komplexes wird eingewendet, daß Ödipus seinen Vater unwissentlich und nicht aus bewußter Sohnesauflehnung erschlagen habe, er sei also gar kein typischer Repräsentant. Das Mißverständnis — weniger höflich: das Unverständnis — der Verfasserin geht aus dieser Begründung klar hervor.

Dr. Th. Reik (Wien).

CÄCILIE SELER-SACHS: Frauenleben im Reiche der Azteken Reiner. 1919.

Der Neugeborene wurde in Alt-Mexiko mit Kriegsgeschrei begrüßt, denn die Wöchnerin hatte ihre schweren Stunden wie ein Held überstanden und einen „Gefangenen" (das Kind) gemacht. Die Parallele zwischen der Gebärerin und dem Krieger dürfte jedoch tiefer im *Ubw* wurzeln, denn der Krieg ist ja nur eine Wiederholung jenes mythischen „ersten Krieges", welcher, wie Löwenthal gezeigt hat, auf den Urhordenkampf der Väter und Söhne zurückgeht. (Vgl. J. Löwenthal: Zur Mythologie des jungen Helden und des Feuerbringers. Z. f. E. 1918, 42 und Bericht über die Fortschritte der Psychoanalyse, 1921, 174.) Wenn demnach die Gebärerin eine Kriegerin ist, so dürfte vielleicht auch hier die *ubw* Vorstellung zugrunde liegen, daß jede Geburt die Folge einer inzestuösen Befruchtung sei. Der Neugeborene wird als „Edelstein" bezeichnet. (Vgl. Ferenczi: Cornelia, die

Mutter der Gracchen.) Die Tochter geht aus der Mutter Leib hervor, „wie ein Stein, den man von einem anderen Steine absprengt“ (S. 45). Aus dem „Stoff ihrer Vorfahren“ ist sie „gehauen, gearbeitet“ (ebenda). In das Haus ihres Zukünftigen wird die Braut auf dem Rücken einer alten Frau, eingehüllt in ein schwarzes Tuch, bei Fackellicht getragen (S. 61). Es gibt Pflanzen, deren Berührung eine Erkrankung der Schamteile hervorruft (S. 70). Über Fruchtbarkeitstänze und Sündenbeichte wird berichtet (S. 75). Wenn die Mäuse den Rock der Frau oder den Mantel des Mannes benagen, so ist der Betreffende des Ehebruchs schuldig (S. 75). Öfientliche Dirnen spielen eine bedeutende Rolle im Kultus (S. 77). Als Quelle dient hauptsächlich Sahagun, daneben wird aber die Gesamtliteratur und persönliche Beobachtungen an der modernen Indianerbevölkerung Mexikos herangezogen.

Dr. G. Róheim (Budapest).

Prof. Dr. MAX SCHMIDT: Grundriß der ethnologischen Volkswirtschaftslehre. Bd. I. 1920. Bd. II. 1921. Stuttgart, F. Enke.

Die Volkswirtschaft der Naturvölker war im Vergleich zu anderen Disziplinen, wie z. B. der Religionswissenschaft ein Stiefkind der Ethnologen. Es ist nun mit Freude zu begrüßen, wenn diese Fragen einmal zusammenfassend dargestellt werden, und zwar von einem modernen Forscher, der in seinem Spezialfach (Südamerika) als Autorität gelten darf. Eine Übersicht über die Abschnitte des Buches genügt zur Orientierung in der Mannigfaltigkeit der angeschnittenen Themata, doch entspricht leider die Ausführung keineswegs den Erwartungen. Der Verfasser arbeitet überall mit Begriffen, die der Volkswirtschaftslehre oder der Jurisprudenz entnommen sind und projiziert sie zurück in die Anfänge des sozialen und Wirtschaftslebens, wo sie mehr zur Verwirrung als zur Aufklärung beitragen. Von einem „Grundriß“ dürften wir billigerweise eine Einführung in das Material fordern, statt dessen gibt der Verfasser aber in den seltensten Fällen die Quellennachweise, die für den Anfänger beinahe wichtiger wären als der Text selbst. Von einer psychologischen Erklärung oder auch nur von dem Versuch einer solchen ist keine Spur. Am ehesten ist er noch dort Herr der Lage, wo es sich um rein technische Fragen handelt.

Dr. G. Róheim (Budapest).

Dr. GERHARD KALO: Die Verse in den Sagen und Märchen. Hutten Verlag. Berlin 1919.

In dieser fleißigen und gut orientierten Studie untersucht der Verfasser das Vorkommen der rhythmischen Einschiebsel erst in den Märchen der Naturvölker, dann in Indien und Europa. Bei den Naturvölkern finden wir im allgemeinen, daß die gehobenen, gefühlsbetonten Teile der Erzählung rhythmisch vorgetragen werden (S. 13). In Indien scheint das Märchen als Gelegenheit betrachtet zu werden, möglichst viel von der gereimten Spruchweisheit mitzuteilen, die Personen des Märchens äußern sich jede Minute und in den unmöglichsten Lebenslagen in Versen, meist moralisierenden Inhalts. In den europäischen Sagen und Märchen sprechen jedoch nur die Geister untereinander in recht typischen Versen (da-

neben noch als Verkehrssprache zwischen Geistern und Menschen), die der Form nach den Kinderversen recht ähnlich sind. Nun ist ja der Rhythmus überhaupt eine infantil-archaische, unter der Herrschaft des Wiederholungszwanges, beziehungsweise der Wiederholungslust stehende Sprachform, daher auch die vielen Reduplikationen in den Lallmonologen der Kinder und in dem Wortschatz der Naturvölker. Wenn daher die Geister sich einer Sondersprache bedienen, so läßt sich daraus schließen, daß sie als ein fremdsprachiges Volk betrachtet wurden, beziehungsweise daß die Geistervorstellung von den Ackerbauern auf die primitive Urbevölkerung projiziert wurde. (Vgl. die vielen Sagen von dem Zurückweichen der Geister vor dem Ackerbau usw.)

Wenn aber diese Sondersprache eine ausgesprochen infantile ist, so müssen wir weiter folgern, daß hinter der Geistervorstellung als Verfasser und Bildner eben die infantile Psyche zu suchen ist.

Dr. G. Róheim (Budapest).

LUDWIG KLAGES: Vom kosmogonischen Eros. Verlag Georg Müller. München 1922.

Der Verfasser dieses Buches, anerkannt durch seine Studien über Handschriftendeutung, Charakterlehre und Ausdruckskunde, von Anhängern gepriesen als wichtigster Schüler Nietzsches und tiefster Denker der Gegenwart, versucht darin, aus den Kulten der Primitiven Erkenntnisse zu gewinnen, die nach seiner Auffassung in schroffen Gegensatz stehen sollen zu denen der Psychoanalyse. Ausgehend vom Eros des Altertums, der sich aus einem Dämon elementarer Naturgewalten in frühester Zeit bis zum Putto der Bukoliker wandelte, bei Platon im Sinne einer weltflüchtigen Metaphysik umgefälscht wurde, definiert Klages den kosmogonischen Eros als einen Zustand der vollkommenen Wollust, nicht notwendig geschlechtlicher Natur, eine Art Ekstase. In dieser befreie sich die durch die Kultur geknechtete Seele vom knechtenden, Gesetze schaffenden Geiste. Das Erwachen der Seele sei Schauung, und zwar werde geschaut die Wirklichkeit der Urbilder. Diese Urbilder sind erscheinende Vergangenheitsseelen. Die Schauung sei die mystische Hochzeit zwischen empfangender Seele und zeugendem Dämon, dargestellt im Kultus durch eine Mahlzeit, wobei dieser Dämon in der Gestalt eines Tieres zerrissen und blutig verschlungen wird. Dieser kosmogonische Eros wäre heute höchstens zwischen zwei Rassebrüdern möglich, die aber durch solch gemeinsames Erlebnis die ganze Kulturmenschheit von der Fluchmacht des Geistes zu erlösen vermöchten, während die Liebesleidenschaft zwischen zwei Menschen verschiedenen Geschlechts zur Vernichtung der Liebenden führen müsse.

Die kulturfeindliche Vorliebe zu primitiven Zeitaltern und deren sadistisch-orgiastischen Kultbräuchen und visionären Ekstasen, aus denen der Autor seine Darlegungen zu dokumentieren sucht, beweist eine Neigung zur Regression auf prägenitale Organisationsstufen, wie sie auch bei mittelalterlichen Mystikern und modernen Sektierern häufig nachweisbar ist.

Wenn wir in den Deduktionen Klages statt Seele Unbewußtes, statt Geist Bewußtsein setzten, so könnten wir, ohne ihnen viel Gewalt anzutun, darin viel mehr psychoanalytische Anschauungen umschrieben finden, als wohl der Autor selbst vermutet und gelten lassen würde.

Die hohe Einschätzung der Träume, die Ableitung des Ahnenkultus aus den Träumen von den Verstorbenen, die vermehrte Wertung der erlebten Vergangenheit gegenüber der nur mit Wünschen und Befürchtungen erfüllten Zukunft, die Hochwertung der Symbolsprache, deren Erkenntnisgewinn unermeßlich sei, das alles sind Dinge, die ein orthodoxer Anhänger der Psychoanalyse kaum besser hervorheben könnte, und die Bestätigung aus dem Munde eines vermeintlichen Gegners wiegt unseres Erachtens mehr als seine Einwände und Verunglimpfungen. Was er endlich bei der Erklärung der orgiastischen Kulte vorbringt, wo der Gott, d. h. der Ahne, der Vorfahr, zerrissen und verzehrt wird, damit sich der Myste mit ihm, seiner Kraft und Macht identifizieren kann, das könnte sehr wohl in Freuds „Totem und Tabu" mit der Hypothese von der Ermordung des Urvaters geschrieben stehen.

Dr. A. Kielholz (Königsfelden).

Atlantis. Volksmärchen und Volksdichtungen Afrikas. Bd. VII. Dämonen des Sudan. Bd. XI. Volksdichtungen aus Oberguinea. Herausgegeben von Leo Frobenius. Eugen Diederichs. Jena 1924.

Auch diese Bände der großen Sammlung von Frobenius bringen ein wertvolles, psychologisches Material, das die Psychoanalyse besonders durch die ganz naiv auftretende Sexualsymbolik in der Volksdichtung der afrikanischen Völker interessiert.

Dr. Th. Reik (Wien).

TH. WILHELM DANZEL: Kultur und Religion des primitiven Menschen. Verlag von Strecker und Schröder. Stuttgart 1924.

Diese Einführung in die Hauptprobleme der allgemeinen Völkerkunde und Völkerpsychologie zeigt in der psychologischen Erklärung und Deutung oft den tiefgehenden Einfluß analytischer Gesichtspunkte, z. B. im Kapitel über Magie, Religion, Gesellschaft. Der Autor, Dozent an der Hamburger Universität, hat bereits früher auf die Bedeutung der Analyse für die Völkerpsychologie hingewiesen.

Dr. Th. Reik (Wien).

TH. WILHELM DANZEL: Die psychologischen Grundlagen der Mythologie. Arch. f. Religionswissenschaft. 21. Jahrg. 1922.

Der bekannte Mythenforscher weist darauf hin, daß der Gegensatz naturmythologischer und psychoanalytischer Deutung neuerdings für die Mythenkunde besonders wichtig wurde. Beide Deutungsarten seien einseitig. Es sei wichtig, die Weltanschauung der Primitiven zu erforschen und den objektiven und subjektiven Gehalt des Mythos klarzustellen. Danzel erkennt die völkerpsychologischen Bemühungen der psychoanalytischen Forschung als berechtigt an. Der Mythos bringe nicht nur Aussagen über kosmisches, astronomisches Geschehen, sondern gleichzeitig über in das etwa astronomische Geschehen introjizierte, subjektive Konflikte, Spannungen, Zustände, für die die astronomischen Vorgänge nur Symbol zu sein scheinen. Die Symbolik des Traumes wird an-

erkannt. Es ergebe sich die Aufgabe, diejenigen Symbole festzustellen, die eine überindividuelle, mehr als lokale Bedeutung haben, die symbolischen Elementartypen zu finden, die sich überall wiederholen. Für die nicht ohneweiters erklärlichen Symbole werde wirklich in vielen Fällen erst die psychologisch vertiefte Betrachtungsweise den Grund für die Symbolwahl finden können. Mit anderen Worten: die Mythenforschung habe sich zu fragen, welcher Naturvorgang in den Mythen enthalten ist, aber gleichzeitig auch, welchen psychologischen Vorgang der Naturprozeß symbolisiere. Der Aufsatz darf als erfreuliches Anzeichen der Anerkennung der analytischen Gesichtspunkte von seiten der wissenschaftlichen Mythenforschung gelten.

Dr. Th. Reik (Wien).

GEORG LANGER: Die Erotik der Kabbala. Verlag Dr. Josef Flesch, Prag 1923.

Das Buch, trotz vielfacher Bezugnahme auf Freud, Silberer nnd Stekel keine streng analytische Arbeit, doch wertvoll durch sein Material, versucht Messianismus und Sektenwesen der jüdischen Religionsgeschichte als bipolar oszillierenden Wechsel hetero- und homosexueller Strömungen darzustellen; wobei diese manchmal nur nach der Art, nicht dem Sinn der Objektwahl, unterschieden werden. Langer sieht z. B. (im Gegensatz, vielleicht in Unkenntnis der Arbeiten Felix Boehmes) bei der polyandrischen Orgie mit einem weiblichen Objekt (Schabbatianer) — keine Krypto-Inversion. Langer hätte als Analytiker die von ihm zitierten Worte des Schabbatianers Frank: die gemeinsame Geliebte sei „ein Tor zu Gott", doch wohl wörtlicher nehmen müssen. Die weitere Folge bringt eine schöne Variante zu dem besonders der slawischen Sage geläufigen Motiv der Insel- (Berg-) Entrückung eines pluralen Helden. Flüchtigste Analyse merkte hier den Männerbund, das Männer-„Haus", ebenso wie das „Tor zu Gott" unvereinbar mit der Annahme von Heterosexualität. (Das hier fehlende wichtige Motiv der gewaltsamen „Werbung" junger Knechte durch die Bergentrückten — besonders häufig in der tschechischen Blanik-Sage — möchte ich hier gelegentlich in einer eigenen Arbeit behandeln.)

Die strenggläubige Einstellung des Autors, der das Gefühlssymbol Gott nicht immer als Vater-Imago zu Ende denkt, hindert ihn, mehrere Fälle von Gerontophilie zu entdecken, die sein Material erraten läßt. In einem Pogromtraum identifiziert sich der Träumer zuerst invers-masochistisch mit den von „Verfolgern" abgeschossenen Mutter-Tauben, „fällt" zugleich als deren vergeblicher „Retter", worauf die Rollen wechseln: die Mutter kommt als Trauernde, Pflegerin, „Retterin", und verwandelt sich zum alten Vater, der durch einfachen Wink die Feinde verschwinden läßt. Im vollen Gegensatz zum Traumanfang bringt jetzt Identifizierung mit diesem Vater die Erfüllung des narzißtischen Integritätswunsches. Der gealterte Vater ist zugleich (als Konkurrent vor der Mutter) impotent und dennoch (als Beschützer vor dem pluralen „Verfolger", dem älteren Bruder, dem noch jungen, potenten Vater aus des Träumers Kindheit) überpotent: d. h. er ist nur magisch potent, wie der Träumer selbst, als narzißtisch-allmächtiges Kind.

Die analytisch wertvollste Partie des Buches ist das Kapitel über „Erotik der

Schrift und Sprache". Durch direkten philologischen Beweis wird die Abbreviatur der bildhaften Hieroglyphe zum Ideogramm erklärt, als keine bloß praktisch ernötigte Abschleifung oder Flüchtigkeitsresultat, sondern als Modifizierung des naturnahen Bildes durch geometrische Genitalienschemata. Langer vollendet hier vielleicht Gedankengänge, die auf kunsthistorischem Gebiete Alois Riegl und Deri anbahnten. Der Sinn kabbalistischer Zahlenmystik soll darin liegen, daß Identität der Konsonanten zweier Wörter verschiedener Bedeutung — eine Identität ihrer erotischen „Spannungsinhalte" („Valenten") ausdrückt. Es wird nicht näher erklärt, wie diese Hypothese mit einer analytischen Grundtatsache vereinbar ist, nämlich dem Variieren der Bedeutung eines Symptoms oder Traumsymbols je nach dem speziellen Zusammenhange. Die *schu S'phiroth* — Organlokalisierungen und schwer definierbare Wortvisionen innerer Erlebnisse — bleiben in dieser Interpretation unklar: einige sind deutliche Imagines, andere wieder „Vermögen", das Wort im kantischen und nachkantischen Sinne gebraucht.

A. Endler (Reichenberg).

FRANZ BOAS: Moderne Ethnologie. Deutsche Literaturzeitung. Neue Folge. Jahrgang I. Heft 24.

Der bekannte Ethnologe erörtert in diesem Aufsatze einige prinzipielle und methodische Fragen der Völkerkunde und betont besonders die von der Psychoanalyse gelieferten Gesichtspunkte. Auch hier erblicken wir ein Anzeichen des steigenden Interesses, das die Ethnologie der Psychoanalyse entgegenbringt. Die Beispiele, die Boas als Material bringt, sind zum größten Teile dem Gebiet der amerikanischen Völkerkunde entnommen.

Dr. Th. Reik (Wien).

K. WEULE: Die Anfänge der Naturbeherrschung. I. Frühformen der Mechanik. Franckh'sche Verlagshandlung, Stuttgart 1921.

Die Methoden des Tragens vom Kinde bei den primitiven Müttern dürfte den Psychoanalytiker interessieren. Als ob die körperliche Loslösung des Kindes von der Mutter beim Primitiven allmählicher als bei uns vor sich ginge; hängt dies mit der Stagnation jener Völkerschaften zusammen? Der Verfasser betont die Tragweite der „Befreiung der Hand vom Naturzwang"; wir denken dabei an die Erfindung der Onanie (Jung). Es wird darauf hingewiesen, daß die Technik der einzelnen Stämme nicht aus allgemeinen physikalischen Sätzen herleitbar ist.

A. Kolnai (Wien).

Prof. C. G. SELIGMAN: Anthropology and Psychology: a study of some points of contact. The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Vol. LIV. 1924. January-June.

Der bekannte Ethnologe Professor C. G. Seligman, Präsident des Royal Anthropological Institute, versucht in einem vor den Mitgliedern dieses Institutes im Jänner 1924 gehaltenen Vortrage gewisse Ergebnisse der analytischen Typen- und Traumpsychologie auf nichteuropäische und primitive Völker anzuwenden und gelangt hiebei zu interessanten Bestätigungen der von der Psychoanalyse behaupteten

Allgemeingültigkeit ihrer Lehren. Seligman beschäftigt sich vorerst mit den von C. G. Jung gefundenen Grundtypen des Extravertierten (Hysterie) und Introvertierten (Dementia praecox), die er als Äußerungsformen angeborener qualitativer Unterschiede des *Ubw* betrachtet. Ich lasse hier die Einwände gegen Jungs Auffassung beiseite, die den Eindruck erweckt, als sehe er in der Introversion etwas für die Dementia praecox Charakteristisches, was bei anderen Neurosen nicht auch von wesentlicher Bedeutung wäre. Seligman meint, daß in Europa der Typus der Extravertierten wohl überwiege, doch habe beispielweise in den Künsten der gegensätzliche Typus eine gleichberechtigte Rolle gespielt (das Klassische als Gegenpol des Romantischen). Auch in Negerskulpturen will Seligman eine ähnliche Polarität erkennen. Biologisch bemerkenswert ist die Hypothese, daß die Vererbung des geistigen Grundtypus und der physischen Eigentümlichkeiten sich von dem nämlichen Elternteile herleite; die zwei Typen sollen auch aufeinander eine starke sexuelle Anziehung ausüben. Auf Grund persönlicher Erfahrung des Vortragenden und seiner reichen Literaturkenntnis werden die Wilden im allgemeinen als extravertiert bezeichnet; Häuptlinge, Medizinmänner u. ä. scheinen es infolge ihrer Anlage zu hysterischer Dissoziation in besonderem Maße zu sein. Von nichteuropäischen zivilisierten Völkern sind die Inder und Chinesen introvertiert, die Japaner extravertiert.

Der zweite Teil des Vortrages behandelt die Träume nichteuropäischer Völker, zum Teil auf Grund von Aufzeichnungen durch Missionäre u. a., die Seligman im Jahrgang 1923 der Zeitschrift „Folklore" angeregt hat. Er stellt die nämlichen Traummechanismen wie in den Träumen von Europäern fest und hebt ihren Symbol- und Wunscherfüllungscharakter hervor. Doch ist freilich zu bemerken, daß kein einziger dieser Träume regelrecht analysiert wurde. Die Deutung der Träume durch die Einheimischen erfolgt entweder konventionell (oft nach dem Prinzip des Gegensatzes) oder auf dem Wege der Assoziation, d. h. einer elementaren Autoanalyse (der manifeste Inhalt des Traumes wird gegenüber seiner symbolischen Bedeutung vernachlässigt, Einfälle bahnen den Weg zum latenten Traumgedanken). Interessant ist im Hinblick auf die Entstehung des Totemismus die Beobachtung, daß die Väter, die Ahnen, manchmal in Tiergestalt erscheinen oder sich während des Traumes in solche oder in Pflanzen verwandeln. Auch die typischen Träume (Zahnreiz-, Fliege-, modifizierte Stiegenträume) sind, wie Seligman an zahlreichen Beispielen nachweist, Gemeingut aller Völker auf allen Stufen der Kultur. Der Zahnreiztraum bedeutet überall den Verlust eines nahen Verwandten (Kindes) oder Freundes, der Fliegetraum Glück. Nach einer Mitteilung des Wiener Ethnologen Dr. Röck wird übrigens in Tirol dieser Traum als Vorläufer einer *emissio seminis* angesehen. Der Stiegentraum (Besteigen eines Baumes, eines Hügels, einer Leiter) zeigt Erfolg, sexuellen u. a. an. Seligman wirft auch die Frage auf, ob sich der typische Prüfungstraum bei den gebildeten Chinesen findet, und möchte sie in Übereinstimmung mit der Äußerung eines chinesischen Gelehrten bejahen. Außer Prof. Seligmans Ausführungen, die in so erfreulicher Weise von dem Interesse Zeugnis ablegen, das die Anthropologie an der Psychoanalyse zu nehmen beginnt, enthält das oben angeführte Heft des Journal of the Royal Anthropological Institute auch Jones Vortrag „Psychoanalysis and Anthropology".

Dr. A. Winterstein (Wien).

Dr. med. PAUL CATTANI: Das Tatauieren. Benno Schwalbe & Co. Verlag. Basel 1922.

Im Untertitel verspricht der Verfasser „eine monographische Darstellung ... vom psychologischen, ethnologischen, medizinischen, gerichtlich-medizinischen, biologischen, histologischen und therapeutischen Standpunkt" aus zu geben. Das beweist eben, daß er ein Optimist ist, dem es auf ein Versprechen mehr oder weniger nicht ankommt. Ich fühle mich nicht berufen, das Buch vom Standpunkt der anderen Disziplinen, die oben aufgezählt sind, zu beurteilen; daß es aber weder psychologisch noch ethnologisch zu nennen ist, scheint mir unzweifelhaft. Nirgends eine Spur einer wirklich psychologischen, geschweige denn einer psychoanalytischen Erklärung und den ethnologischen, d. h. historisch-ethnologischen Fragen, die sich hier aufdrängen, steht der Verfasser meilenfern. Höchstens das Illustrationsmaterial ist verwendbar.

Dr. G. Róheim (Budapest).

JOE TOM SUN: Symbolism in the Chinese written language. Psychoanalytic Review. Vol. X, No. 2, April 1923.

Die vorliegende Schrift enthält einen Versuch, die Ergebnisse der Psychoanalyse auf den symbolischen Gehalt der chinesischen Schrift anzuwenden. Der Verfasser äußert die Meinung, nur ein ausgezeichneter Kenner der chinesischen Schrift und Sprache, der sich auch mit den Lehren der Psychoanalyse vertraut gemacht habe, könne dieser Aufgabe gerecht werden.

Die chinesische Schrift ist auf eine Denkweise begründet, welche uns an die primitiven Formen des menschlichen Denkens erinnert. Die ursprünglichsten chinesischen Schriftzeichen sind Bilder zur Darstellung von Gegenständen. Zur Bezeichnung von abstrakten Wörtern, Adjektiven usw. wurden später „Ideogramme" erfunden, die meist aus zweien der ursprünglichen Bilder zusammengesetzt sind. Beispielsweise wird das Wort „gut" dargestellt durch Kombination der Zeichen für „Frau" und „Kind"; mit anderen Worten: das Verhältnis der Mutter zum Kinde gibt der Vorstellung der Güte ihren Ursprung.

Hier kann auf die weitere Entwicklung der chinesischen Schrift und auf die zahlreichen interessanten Beispiele der Symbolik, welche in den Schriftzeichen enthalten ist, nicht näher eingegangen werden. Für jeden aber, der sich für die Äußerungen des primitiven Denkens interessiert, bildet die vorliegende kleine Mitteilung eine Fundgrube an Material. Übrigens sei bemerkt, daß bereits vor längerer Zeit in der Berliner Psychoanalytischen Vereinigung von Rohr ein Vortrag gehalten wurde, der zum gleichen Thema wichtige Beiträge brachte und in sehr erfolgreicher Weise die Erfahrungen der Psychoanalyse für das Verständnis der chinesischen Schrift nutzbar machte.

Dr. K. Abraham (Berlin).

IMAGO, Bd. X (1924), Heft 2/3, Ethnologisches Heft

Internationaler Psychoanalytischer Verlag
Wien VII. Andreasgasse 3

Manuskripte sind vollkommen druckfertig, tunlichst in Maschinschrift einzusenden. Die Beiträge werden mit Mark 50.— (Dollar 12.—) pro Druckbogen honoriert. Die Autoren der Originalarbeiten erhalten 10 Freiexemplare des betreffenden Heftes. (Separatabzüge werden nicht angefertigt.) — Abgesehen von den Fällen, wo der Verlag ausdrücklich auch das Recht der Veröffentlichung in Buchform erwirbt, steht es dem Verfasser frei, über seinen Beitrag nach dem Erscheinen in der „Imago" auch anderweitig zu verfügen, wenn seit Ablauf des Kalenderjahres, in welchem der Beitrag erschienen ist, ein Jahr verstrichen ist (D. Verl. G. § 41). Der Internationale Psychoanalytische Verlag räumt jedoch den Autoren das Recht ein, die Veröffentlichung der englischen Übersetzung ihrer Beiträge in „The International Journal of Psychoanalysis" schon vor Ablauf der obigen Frist zu gestatten.

Eigentümer und Verleger: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Ges. m. b. H., Wien VII. Andreasgasse 3.
Herausgeber: Prof. Dr. Sigm. Freud, Wien. — Verantwortl. für die Redaktion: Dr. Otto Rank, Wien I. Grünangergasse 3—5.
Gedruckt bei Carl Fromme, Ges. m. b. H. Wien V. Nikolsdorferstraße 7—11.